

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

LEO STRAUSS'UN MAKYAVEL VE SPİNOZA ÜZERİNDEN YAPTIĞI
İÇKİNCİLİK ELEŞTİRİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Bulut Altun

Ankara-2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

LEO STRAUSS'UN MAKYAVEL VE SPİNOZA ÜZERİNDEN YAPTIĞI
İÇKİNCİLİK ELEŞTİRİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Bulut Altun

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Fethi AÇIKEL

Ankara-2017

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

LEO STRAUSS'UN MAKYAVEL VE SPİNOZA ÜZERİNDEN YAPTIĞI
İÇKİNCİLİK ELEŞTİRİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fethi AÇIKEL

Tez Jürisi ve Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmza

Tez Sınav Tarihi:

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyân ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyân ederim.(...../...../2017)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Bulut ALTUN

İmzası

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1
I. STRAUSS'UN KLASİK POLİTİK FELSEFİYİ TAHLİLİ.....	15
1. NEDEN SORUŞTURMASI OLARAK FELSEFENİN KRİZİ.....	15
2. SOKRATES SORUNU OLARAK NİETZSCHE SORUNU YA DA ASAL PROBLEMLERİN SÜREĞENLİĞİ.....	40
3. BİR İMKÂNSIZLIK OLARAK EN İYİ REJİM	68
II. KLASİK POLİTİK FELSEFE KARŞISINDA MAKYAVEL VE SPİNOZA.....	89
1. MAKYAVEL'İN ZENOFON'DA BİLDİĞİ.....	89
2. SOKRATES'İN ZAYIF CESARETİ	110
3. MAKYAVEL THUKYDİDES'İ TAKİP ETTİ Mİ ?	115
III. MAKYAVEL'İN POLİTİK PROJESİ	128
1. FELSEFE VE İNSÂNÎ İYİLİK.....	130
2. YENİ PRENS VE ORTAK İYİLİK.....	144
3. MAKYAVEL'İN DİN ELEŞTİRİSİ	163
a. YENİ PRENS İÇİN OLAĞANÜSTÜ BİR BAŞLANGIÇ.....	163
b. ROMA'DA YOZLAŞMA	168
c. ŞAN İSTENCİ VE DİNİN KONUMU	174
IV. SPİNOZA'NIN FİLOZOFİK POLİTİKASI	185
1. SPİNOZA VE EBEDÎ DÜZEN	185
2. SPİNOZA VE DİN	196
3. SPİNOZA VE DEMOKRASİ	208
SONUÇ.....	215
KAYNAKÇA.....	220
ÖZET.....	227
ABSTRACT.....	228

GİRİŞ

Leo Strauss, 1899 yılında Marburg yakınlarında küçük bir kasabada dünyaya geldi ve kendi ifadesine göre törenselliği güçlü, dinî malumatı kıt bir ortodoks Yahudi ailede yetişti. Strauss, *Spinoza'nın Din Eleştirisi* adlı kitabının 1965 yılı İngilizce baskısı için yazdığı önsözde, kendisini kitabı yazdığı tarihte (1930) “teolojik-politik çıkmazın kıskacında bir genç” olarak tanıtmaktadır. Yine kısa otobiyografik bahislerinden anlaşılır ki, hâkim hümanist yorumculuktan daha gymnasium yıllarında hoşnutsuzdur. Gymnasiumda *Laches*'i okuttukları sırada, o kasabasında posta müdürü olmakla Platon okuyup tavşanlar beslediği bir evde kendini geçindirebilmeyi hayâl ediyordu. Kuşkusuz Strauss, kendi neslinin yabancı olduğu bir duyguyu tecrübe ediyor değildi. Alman İdealizmi Rousseau'nun izinde hem modernizmin en radikal tenkitçisi hem de onun arzusunun en ateşli savunucusu olmuştu. Almanya kırsalında gençleri saran heyecan, modernite küçümsemesi ve şehir hayatından istikrahla tötonik kökleri geri çağıran romantizm, bu ruha aitti. Bu romantizm gitgide Protestan tötonizminin sert zırhıyla donanırken, bunun muvâcehesinde Strauss'un da mensubu olacağı Alman Yahudiliği Siyonist hareketini yetiştirecek Yahudi Almancılığı kendini ayırık bir grup olarak oluşturmaya meylediyordu. Strauss askerlik hizmetini bitirip 1919'da Marburg Üniversitesine girdiğinde, büyük arzusuna rağmen Alman Yahudiliğinin entelektüel önderi durumundaki Hermann Cohen'le tanışabilmek için geç kalmıştı, daha sonra “parçalanma döneminde” olduğunu söylediği bu akademiden ayrılarak, Hamburg Üniversite'sine geçti ve 1921 yılında orada Cohen'in seçkin öğrencisi Ernst Cassirer'in danışmanlığında Neo-Kantçılığa pek iltifat etmeyen bir tez verebildi. Strauss üzerinde Cassirer'den çok Cohen'in iyi üzerine kavramsallaştırma denemeleri etkili olmuştu. Cassirer ise,

Weimar gibiydi, sosyal demokrat olmakla liberal ilkelere sadıktı, ama Almanya'nın yüce kültürel geleneğine de sırt dönmüş değildi. Strauss, Cohen'e tutkulu bir filozof olduğu halde, kendini adanmış bir Yahudi olarak kalmayı başarabildiği için hayrandı. Lâkin daha sonra bunun imkânsız bir bileşim olduğuna ulaştı. Hatta Strauss, daha sonra felsefe ve teoloji arasına çekeceği kalın çizginin teorik alıştırmalarına, Cohen'in peygamber ve filozofun birleştirilmesi doğrultusunda verdiği teorik gayreti zan altında bırakarak girişti. Teziyse, Heinrich Jacobi'nin izinde Spinozacılığı ve Alman İdealizmi'ni bir nihilizm sayarak, inancı fenomenolojik bir tarzda galip ilan etmeye varmıştı. Tezin orijinal karakteri, Jacobi'nin Aydınlanma eleştirisinin, Husserl'in bilimin bilimselliğini temellendirmede fenomenolojik bir îzaha ihtiyaç duymasıyla göstermeye çalıştığı paralelliğe dayanıyordu. Tezin yazımının üzerinden iki yıl geçmeden Strauss, vahyin bir açıklama olmadığı görüşü doğrultusunda eleştirel aklın safına geçti. Bu temelde Husserl'i dinlemek için Freiburg'a gittiğinde, orada daha çarpıcı bir filozofu karşısında buldu: Heidegger'i dinledi, sonra onun peşinden Marburg'a da döndü. Bu dönem, Hans-Georg Gadamer ve Karl Löwith'le arkadaşlıklarının başlangıcı oldu.

Weimar Almanya'sı faşist ve monarşist grupları komünistlere karşı silahlandırarak Versailles'da incinen gururlarını tamir etmek karşılığında, Yahudileri artık eksiksiz olarak özgürleştirmek misli cüretkâr ve safdil iddialarla ortaya çıkıyordu. Strauss, Weimar'ın bütün iyimserliğine rağmen kendisinin de içinde bulunduğu bu azınlık grubun üzerinden atmakta ısrar ettiği halde, sürekli tutunmak zorunda kaldığı bir politik aidiyeti çevreleyen yaygın bir öfkenin mayalandığını görüyordu. İleride Atinalıların erotik lakaydîlerinin gözü dönmüş bir hışma ânî dönüşümünü Platon üzerinden tasvir edecek Strauss, politik olanın ruhuna dair yakın izlenimlerini

mukadder düşüşü sadece bir zaman meselesi olan bu zayıf cumhuriyetten devşiriyordu. Hiçbir politik rejim; arzuların eşitlikçi kabulünü dahi olsa, bu kabule ait arzunun adaletine dair öfkeli bir gerekçelendirmeyi saklamadan sürdüremezdi. Liberal demokrasi, eşitlikçi bir kayıtsızlık temelinde mitik ya da sahte çekişmeleri, ister kurnazlıkla ister safdillikle olsun, teknik bir çözüme kavuşturduğunu düşünmeye meylediyordu, deyim yerindeyse bir politik birliğe ait yapıcı rûhî unsurun etkinliğinin taşıdığı vahşet riskine gözlerini kapıyordu. Weimar zayıf, geveze, bezgin ve umutluydu. Bununla birlikte, 1920’ler boyunca Strauss’un liberalizm eleştirisinin sınırları ise, elan parolası entelektüel dürüstlük (Redlichkeit) olan lafını esirgemez bir politik realizm tarafından kuşatılmaktaydı. Strauss’un bu doğrultudaki görüşleri gelişerek liberalizm ufku içinde bir liberalizm tenkidinin imkânsızlığına dair 1932’de *Siyasal Kavramı* üzerine yaptığı incelemeyle olgun formunu bulmuş görünmektedir, Strauss için artık geri dönülmez bir yönelim değişimi söz konusuydu. Weimar’ın nihilizmi, düşman üretmeyi bilen bir rejimle aynı politik ilkelere dayanıyordu, kendi değerlerinin adaleti konusundaki mütereddit bir rejimin *logosa* olan kayıtsızlığı, *logostan* ârî yeni değerler yaratmaya girişmiş yeni rejimin öfkeli iradesiyle tamamlanıyordu. Bilakis, politik toplumu bir arada tutan, kanlı ölüm korkusu ve hesapçılık misli bedensel mecburiyetler değil, Aristoteles’in söylediği gibi *philiaydı*, yurttaşlar arasında *logos* temelinde kurulan yakınlıktı. *Logosu* reddettiğimizde, pekâlâ aynı kuvvetle düşmanlarımızı dostlarımıza tercih edebilirdik.

Strauss 1920’ler boyunca Siyonist hareket içinde faal bir entelektüel olmuş olsa da, kendisini hepsinden önce bir teorik kişi olarak anlıyordu. Jabotinsky’le bir karşılaşmasında, revizyonist kurucu Strauss’a neler yaptıklarını sormuş, o da “kutsal

kitabı ve Yahudi tarihini çalışıyoruz, gelişmeleri kaçırmamaya gayret ediyoruz” diye cevaplamıştı, buna mukabil “Ya tüfek temrini” diye sorulduğunda şaşkın bir hayır cevabını verebilmişti. Strauss, Siyonist toplantılarda ve konferanslarda sık sık yer alsa da, asla bu toplantıların aranan konuşmacısı ya da kanaat önderi olmamıştı, ele aldığı konular Yahudi politik yaşamının acil sorunlarına acil cevaplar sunuyor olarak göz önüne getirilemezdi. Kaldı ki gitgide Yahudiliğin politik ateizmi olarak göreceği siyonizmi de asimilasyondan ayırmamaya meylediyordu. Yahudiliğin mevcudiyeti; hem Yahudiliğin kurtuluşunu Alman devletinin kaderiyle birleştiren Hermann Cohen misli yarı-asimilasyonistlerin hem de Yahudiliğin tarihsel kavrayışı üzerine bir ayrık politik toplum inşa etmeye girişmiş Siyonistlerin modernizm öncesi gettolaşma diye kınadıkları *galut* koşullarına bağlı kalmak durumundaydı. Strauss bu doğrultudaki entelektüel ilgilerle olduğu gibi geçimine dair doğrudan kaygılarla da, bir bursla çalışmalarını sürdürebileceği Yahudi İncelemeleri Yüksek Enstitüsü’ne girdi. Yine de, Strauss’un çalışmaları burada çekincesiz bir kabul görmüyordu, Aydınlanma’yı Yahudi dünyasına kabul ettiren Alman Platon’u Moses Mendelssohn’a ilişkin sorgulayıcı tutumu ve nihayet *Spinoza’nın Din Eleştirisi* adlı ilk kitabı, enstitü müdürüyle olan sempatik işbirliğine önemli ölçüde zarar verecekti. Strauss’a yol verilmesine gerek olmadı, enstitü 1933’te kapandı. Bu işsizlik sürecinde ulaşılmaz zirvelere doğru yol almış Carl Schmitt’e referans talebiyle yazdığı mektuplar cevapsız kaldı. 1938’e değin sürekli bir öğretim pozisyonu bulamadığı halde Paris ve Londra’da dolaştı. Bu dönemde, Alexandre Kojève’le ömür boyu sürececek bir dostluğu paylaşmaya başladılar.

Leo Strauss, yaşamı boyunca asla çok tanınan bir profesör olmasa bile akademik ve teorik başarılarını 1944’te yurttaşı olacağı bir yeni ülkede, ABD’de kazandı.

Rölativizmin ve nihilizmin galebe çaldığı ülkesinden uzaklaşarak basiretli kurucularının temellerinin adaletine inandığı bir ülkenin yurttaşı olmuştu. Almanya'nın, kendisine ait iyi bir geleneği sürdüren yaşlı üstadları devam etseydiler, Almanya sofistlerin elinde oyuncak olmazdı. Fakat Strauss, her ne kadar Almanya'nın savaş meydanlarında kaybettiğini görse de, Alman düşüncesinin Amerikalılar üzerine çöktüğünü ve doğal hakka inanan Amerikalıları zehirlediğini düşünüyordu. Dolayısıyla politik felsefe çalışmalarından ayrı olarak, felsefenin şehri iyileştirme imkânları çerçevesinde Amerika'ya ödeyebileceği bir borcu olduğunu düşünüyordu. Strauss bugün Nietzsche'nin tâbiriyle ölümünden sonra doğan bir politik filozof olarak görülüyor, çoğunlukla bilgisiz ama sansasyonel olmaya yönelik değerlendirmeler her ne kadar Strauss'un "yeni kötülüğün öğretmeni" olarak kötü şöhretini yaymayı sürdürse de, Strauss Heidegger sonrası felsefenin en güçlü eleştirmenlerinden biri olarak göz önüne bulunduruluyor. Bu tez kapsamında da Strauss, büyük filozofların saklı doktrinlerinin üzerindeki mühürleri kırmaya kendini adanmış ve bu yolda gittikçe mistik hatta obskürantist bir tarzda iddialı ama boş herzeler ortaya atan bir okültist olarak değil, teolojiden ayrık bir ontolojiye alan açmak yolunda politik-teoloji problemine ait bitmeyen sorgulamanın itaatkâr bir tâkipçisi olarak değerlendiriliyor. Strauss modernler misli yeni tarzlar ve düzenlerin müjdecisi değildi, ultramodern modernizm eleştirmenleri misli bir şeyleri geri kazanmanın sadece bir yaratıcılıkla mümkün olduğunu da düşünmedi; Strauss, yaratıcılıktan bağımsız bir keşfin imkânını gördü, bu basitçe farklı çağlardan filozofların birbirleriyle iletişim kurmasına el veren gizli yazım sanatıydı: Bu sanatın geri kazanılması iletişimin içeriğinin geri kazanılmasından ayrılmazdı.

Strauss'un ilk felsefî heyecanı fenomenoloji, geleneğin geleneğe ait başlangıcı unutmakla sürdürülebilir olduğuna işaret ediyordu. Başlangıca ait seçenekler, sadece devrimci bir kurucu için göz önüne getirilebilirdiler, onun tâkipçileri için eski tarz ve düzenler artık bir tercih değildi. Devrimci bir politik karar momentinin hakikati, daima onun pozitif sonuçlarıyla örtülürdü. Bununla birlikte Strauss için, politikanın hakikati bir uçurumun kenarında temel seçenekleri göz önüne getirme zorunluluğumuza dayanıyor değildi, politikaya dair hakikatin karartılamadığı gizil bir gelenek keşfedilebilirdi, çünkü politikaya ilişkin hakikat bütün tarihsel bağlamlarda aynı kaderi yaşardı ya da varlığa dair soruşturmalarımızın ifşa kabiliyeti her tarihsel momentte aynı yapıyla koşullandırılmıştı, bu insanın doğal politik yaşamıydı. Önvarsayimsız olan, politik yaşamda adil ve güzel olana ilişkin kanılarımızda dururdu. Bir filozof açısından belirli bir dereceye kadar önemli olan biyografik köşe taşlarını yerleştirdikten sonra, Strauss'un bir filozofu onun kendini anladığı gibi anlamak, güya açıklayıcı tasarımları ve teorik olmak iddiasındaki yapıntıları filozofun üzerine dayatmamak yollu hermenötik sayılabilecek yöntemi tâkip ederek Strauss'un tevarüs ettiği problemi nasıl anladığına ilişkin bir teorik güzergâh izlemeninin faydalı olacağı düşünülmektedir.

Strauss felsefenin kendi üzerine bir soruşturma olmak karakterine ilişkin görüşüyle politikanın tarihsel yaşamını felsefenin sonsuz yaşamından okurken Makyavel'le birlikte devrimci bir politik kararla karşı karşıya kaldığımızı tespit etti. Bu politik karar, geleneğin gözbağlarından, faydasız kan dâvâlarından, hayâlî politik serüvenlerden, önyargıları ve kindarlığı tetikleyen çekişmelerden, insânî özgürlüğü bastıran boyunduruklardan kurtulmaya yönelik bir karardır. Makyavel, başlangıca dair seçenekleri klasiklerinkinden daha dar bir ufukta göz önüne getiriyor ve onun

kararının erdemi, tedhişin dayattığı zorunlulukta bulunuyordu. Makyavel mükemmel devrimciliğini, şeylere ait bir normalite ve düzen tanımamaya dayanan bir ontolojiyle birlikte takdim etmişti. Yeni politika bilimi, felsefenin kendisini anlama tarzında bir devrimi başlatmıştı. Teori, teknik yetkinliğin yaratıcılığına ket vuracak hayâller görmek yerine teknik yetkinliğin şaşmaz başarısına ait bir proje olmaya yol alacaktı. Prens ya da modern özne tamamen ve koşulsuz olarak şeylerin doğasına dair neyi kanıt kabul edip neyi sahte sayacağını kendisi belirleyecektir. Bu istikamette kendinden sonraki bütün felsefî çabaya sirâyet edecek Kantçı filozofik spontanlık, Makyavelci politik spontanlığı tutarlı bir forma kavuşturur. Geleneğin hayâlî tasarımlarına ya da verili olana mecbur değiliz, özerkliğimizde ya da erdemlilik olarak özerkliğimizde sebat etmek için ister Platonca göklere yükseltilmiş olsun ister Aristotelesçe zihne indirilmiş olsun formların vesayetine mecbur değiliz. Felsefenin, klasik anlamından farklı olarak, belirli politik kararları spekülâtif temellendirme yetkinliği veya politik yaşamı iyileştirmeye yönelik düşünsel bir etkinlik olarak anlaşılabilmesine el verecek teorik çerçevenin (tamamlanması) hazırlanması, yani felsefenin kendine dair yeni bir tanımla ortaya çıkabilmesi ve bu yeni tanımlamanın hesabının (*logos*) verilebilmesi Hegel'i beklemeliydi.

Fransız Nietzscheciliğinin Hegel'i yenmeye yönelik tutkulu teorik gayreti çoğunlukla modernizmin kibirli özgüvenini patlatmak doğrultusunda politik denemelerle şekillendi. En başından beri hem Batı'da hem Doğu'da birçok dindar ruhu irkilten bu modernist kibir pek gecikmeden sağcılarınkı kadar solcuların da öfkeli nefretini celbetmeyi başardı. İlginç bir şekilde Marksçılar, bu bön kibirden ârî incelikli bir Marksizm için sağcı filozofları rehber edindiler. Lâkin Nietzsche'nin modernizme öfkesi modernizmin verdiğе söze sadık kalmayışına dayanmıyor muydu ?

Modernizm, söz verdiği gibi sükûnsuz sürekli bir devrim olamamıştı. Yine aynı minvalde Heidegger, fundametal özgürlüğün Makyavelyen bir tarzda çok emin bir duruma hapsedilmesinden şikayetçi değil miydi ? İrade, mutlak bir muzaffer olarak çıkmayı bir türlü başaramamıştı. Modernite bir müddet, bir zamanlar alaya aldığı, şirret bir üstencilikle ve özgüvenle suçladığı geleneğin uğradığı aşağılanmayı tecrübe etmek zorunda kaldı. Bütün bunlar göz önünde bulundurulursa, Strauss modernitenin üstünlükleri ve düşkünlükleri hakkında doğru bir değerlendirme yapabileceğimiz teorik alanı açmaktadır, lâkin bu alan belirli bir tarihsel momentte önümüzde açılmış değildir.

Modernite, Makyavel'i tâkiple bir aldanmışlığı yenen saldırgan bir bilinçlilik gururuyla başladı; çocuksu ve aptal bir zamandan sıyrılıp çıkmıştık, yanılsama ve rüyâdan uyanmıştık. Modernizmin bu hayırsever ve yiğit teşebbüsü Alman İdealizmi'ne kadar sorgulanmadan gelebildi, lâkin artık dinsel önyargılarla kafası bulanmış pre-modernler üzerine hikâyeyi terennüm eden ve devrimci bir kahramanlıkla her şeyi, her düzenliliği, her veriyi zan altında bırakan yeni teorik yönelim de kendi meşrûiyetini gösterebilmeli ve kendini temellendirebilmeliydi. Üstelik, hiçbir düzene ve düzenliliğe güveni olmadığından dışarıksız olarak kendini temellendirebilmeliydi. Her şey zan altındayken, biliş de emin bir dayanaktan yoksun kalırdı, buna karşılık bilişi temin edecek temel, özerk düşünen öznenin peşinen kabulü olmuştu. Bu öznenin bilişi, her şeyi müştereken matematikleştirebilme kabiliyetine dayanan etkin metodun varlığı, doğaya ya da töze uygulanma sonuçlarıdır. Özerk öznenin bilişi, şeyler olarak varlık üzerindeki teknik bir kontrole dayandırılmıştı. Bu metot nasıl kendini meşrû gösterebilirdi ? İnsânî arzusun şeyler üzerindeki düzenleyiciliğine neredeyse mükemmelen elverişli olmak,

onu başka bir yöntemden daha hakikî kılmazdı. Zira hakikat, insanın aşağı arzularını doyurmaya adanmış bu teknik kontrolün bir yaratımıydı. Alman İdealizmi etkin metoda dayanan bu teknik kontrolün değerini bir problem haline getirdi. Gelenekten, önyargıdan, tutkudan münezze bir şekilde aklın düzenleyiciliği olarak Aydınlanma ideali insan yaşamının bir takım bayağı olgusalılıklarını karşılamaya kurban edilemezdi. Özerk aklın kuruculuğu, kendi dışındaki câzibe, arzu ve olgulara başvurarak yerleştirilemezdi. Kaldı ki bu erken Aydınlanma haklı bir şekilde özerk bir akıl bağlamında doğal gayelerin konu edilmesinin çoktan önünü kesmişti. Doğal bir gayenin gerçekleştirilmesi özerklik değildi, güya özsel bir kendinin, bir benliğin gerçekleştirilmesi özerklik değildi. Özerklik, kendi meşrûiyetini tam anlamıyla kendisi kurmalıydı. Makyavel'in prensi gibi tek başına olmalı ve sadece kendi silahlarına dayanmalıydı. Bununla birlikte Kant, Aydınlanma'nın kutsal bir hak olduğunu söylediğinde, hâlâ bunu henüz olgun olmamaktan utanç duymak gibi tutkusal bir gerekçelendirmeye bağlıyordu. İnsanlar bir utançtan kurtulmak için özerk ya da öz belirlenimli olacaklarsa, bu onların özerkliğinin bir bağımlılık olduğunu ispat eder. Ayrıca bu, Kant'ı Sokrates'in tenkidine bağımsız kılar: Kant'ta özerklik; utanç gibi bir toplumsal tutku, *thumotik* arzu temelinde ileri sürülür. Hegel'in önündeki görev, klasiklerin ezeli eleştirisine karşı korunaklı bir özerkliği temellendirmek olmuştur.

Akıl spontan olmalıydı, fakat bu spontanlık bir gerekliliğe başvuruda bulunduğunda artık spontanlık olamazdı, spontanlık spontan olmak kuralından özgür olarak yerleştirilebilmeliydi. Spontanlık ne zorlayıcı bir tutku ne de bir ideal olabilirdi. Spontanlık bir olgusal başvuruya ihtiyaç duyduğunda, bu başvuruyu ancak bir değerle olumlayabileceğimiz için tenâkuza düşerdik, diğer taraftan salt normatif bir

değer olarak takdim edildiğinde bu normun değeri kendi zan altında kalırdı. Spontan aklın ya da bütün ampirik teferruata ait tecrübenin birliğini tesis eden öznel koşulların, “nesnel” geçerliliği ortaya konmalıydı. Yoksa bir tarafta Kant’ın dogmatizm eleştirisini doğru saydığımız halde dahi, bu tenkidi tâkip ederek özerk olmayı seçmeyebilirdik, bunun karşılığında en çoktan çocuksu ve utanmaz olurduk. Kant’ta Aydınlanma’nın reddettikleri, devrime karşı tasallutlarını sürdürür durumdaydı. Ampirik evrende hakikat, nesneleri ölçüye alan doğru bir yöntemin teyid ediciliğine dayanıyordu, lâkin bu hakikate bağlanımımız ahlâkî evrenimizde sadece bir inanç ya da kanı olabilmekteydi. Doğayı ve dini kaybetmişken, ona başvuruyu kendimize yasaklamışken bilimin iyiliği bir kanaat ya da inanç meselesine dönüşmüştü. Hegel, geleneği kaybetmenin asıl mahiyetini devrimci bir kuruculuğun kaybı yaratmadaki rolünü göstererek ispat etti. Kayba ait bilincimizi, ancak özgür ve özerk olabildiğimiz için kurabiliyorduk. Sadece bir devrimle geleneği korumak kaygısı göz önüne getirilebilirdi. Bu itibarla, özerk moment öz-bilinçli momentti. Hikâye anlaşıldığında, öz-bilinçli özne bir hikâyeye, bir *genesise*, bir geçmişe sahip olmanın onu bağımlı kılmadığını, bilakis onun özerk karakterince bu *genesisin* oluşturulduğunu görürdü. Hegel, bir reddiyenin eksiksiz bir reddiye olabilmesi için gerekçelendirme tarzlarında, *logos*’ta da bir reddiyenin gerekliliğini görmüştü. Dolayısıyla *logos* klasiklerinki misli doğaya bağlantıda değil, tinin zorunlu bir şekilde politik olan yaşamının ürünü olur. Tinin yaşamı ya da arzularımızın adaletine duyduğumuz inanç ya da dâvâlarımızın uzun çatışması mutlak bilginin, en derin hakikate ait bilginin momentinde çözüme kavuşurlar: Adalet ve bilgelik birleşir. Özerk olmanın adaletine dair problem tarihsel olarak çözülür. Artık bu momentte tinin yaşamının ya da *thumosun* kurumları mutlak bilgelğin kurumlarıdır. Şeylere

dair olgusalılık ve normativizm karmaşasına yer yoktur, özerk olmak dışarıklı olarak düşünülen toplumsal rolleri giyinmeye dayanır. Yani Hegel, doğayı ve geleneği bir dışsallık olarak tanımayan içkin bir süreç yoluyla özerkliği “kirli” ampirik ve pozitif motivasyonlardan temizler. Hegel’in başarısı, modern özerklik görüşünü insanın doğal konumunun ancak bütün içinde göz önüne getirilebileceğini savlayan klasik görüşle uzlaştırmabilmesinde yatar. Fakat Hegel için bütün, tarihsel yaşantılarından ayrı bir bütün değildir, tin kendi kendinin ürünüdür, Hegel bütünü *genesis* kılar ve bu en derin hakikatin ayan olduğu ya da izlenebileceği tarihsel momentte kendisinin ortaya çıktığını ilan eder. Yani modernite bir devrim değildir, aslında bütün sürecin hakikatidir, bütünün bütün olarak izlenebildiği biricik momenttir. Dolayısıyla özerk olmak bu momente ait bir *dasein* olmaktır, tarihsellikten ayrı bir bütün olamayacağı için kişinin kendini mutlak bir fail olarak belirleme gayreti kendi için boşuna, ancak bu tarihsel momentten beri anlamlıdır. Kişi asla kendini mutlak fail olarak, özerk olarak belirleyemezdi, ancak belirli bir tarihsel bağlamın kurumlarının ve etiğinin üyesi olarak özgür olabilirdi. Efendiye ait klasik yaşam ideali başarılabildi. Aydınlanma denen mağrur şamata şimdi gerçekten sert bir çekirdeğe sahip olmuştu.

Hegel, Sokrates’in sofistlere yönelik eleştirisine bağışık bir gerekçelendirme tarzı inşa etmişti. Gerçekten onun teorisi, onun teorisine bağlanma gerekliliğimize dair bir gerekçelendirmeyi ve îzahı içermeyi başarmıştır. Sokrates sofistlerin karşısında, insan bütünün alelâde bir parçası sayılmaya geldiğinde, ilk olarak doğanın insânî eylemin hakikî ilkeleri sayılabilecek düsturlara dair en çoktan bir tarafsızlık (nötralite) teklif edebileceğini ilan etmişti. İnsânî arzu; doğal ve geleneksel temas momentlerini kaybedişini, kendisini bir teknik hareket olarak kavrayışını saf bir filozofik mutlak görü olarak takdim etmek istese de, bu karar bir politik *logosu*

saklamaktaydı. Üzerinde kontrol sahibi olamadığımız güçlerin bizim gönencimize ya da sefâletimize kör olduklarını düşünmemiz, mukadderat ve şans olaylarına dair varsayımlarımızda radikal bir değişimi davet etmişti. Doğal bütünün iyi ve kötüye kayıtsız olarak tasarlanması, yani insânî parçaya ait bir *telosun* var olamayacağı yollu argümanın politik-teolojik temeli, üzerinde kontrol sahibi olamadığımız güçlerin aslında üzerinde kontrol sahibi olabileceğimiz güçler olduğuna güvenimizdir. Arzumuzun kararlı teknik akışını temin etmek yolundaki özerklik mücadelemiz, kendi kendini temellendiren ve gerekçelendiren bir girişim olmak için fazlasıyla tarihsel-politik olarak tebârüz etmektedir. Makyavel'in politik kararı; Kant ve Hegel'in teorik çabasıyla kendini temellendirmek konusunda iddialı bir yönetime dönüşür. Bu girişim arzudaki klasik yarılmanın tarih üzerinden iyileştirilmesidir.

Sokrates'in filozofik öncülerine alınan itirazı, kozmostaki varlığa geliş ve yokluğa gidişlerin fundamental bir zorunluluk tarafından yönetildiğine dair kanıların hedef alıyordu. Bu kanıların sığındığı düşünsel çerçeve, öz-bilinçten yoksun olmakla bir hâkimiyet arzusunca yapılandırılmıştı. Varlığın çekirdeği olarak fundamental zorunluluk arayışına çıkmaya dayalı *noetik* yolculuk, bir *genetik* arzunun uzantısı olduğu için kendisini gerekçelendiremezdi. Teori, varlığa dair cismânî varsayımlar temelindeki *genetik* bir arzuyken, insânî işler ya da insânî şeyler de bu akışa kapılmaktan müstesna tutulamazlardı. Şeyler de arzu ediyor olarak göz önüne getirilebilirler, lâkin şeyler karar veremezler. İnsânî işler ve şeyler, diğer şeylerden aklın belirleyiciliğiyle ayrılacaksa, aklın teknik anlamında arzudan ayrımlandırılabilmesine el verecek, arzu kabilinden ve arzuya meydan okuyabilen bir tutkuyu konu edebilmeliyiz. İnsânî arzu, öz-bilinçli olmakla ve hatta öz-bilinç olmakla doyuma ilerleyişinde sonuna ilerlediğinin bilincindedir, arzu kendini

sürdürülebilir kılmak için eksik kalmak gerekliliğinin bilincindedir, arzu etmek arzu ediyor olmaktan duyulan memnuniyetsizlikle yapılır. Dolayısıyla insânî arzu, teknik bir doyuma doğru ilerliyor olarak göz önüne getiriliyor olmaktan ziyade, eksikliğinin tetiklediği öfke sayesinde, ancak kendi iyiliğini ya da adaletini gerekçelendirerek tatmin edilebilir. Varlığa ilişkin görünür kılma gayretimiz, primordial ve zorunluluk karakterindeki bir arzuya indirgenemez ya da romantik bir “otantik kendi” arayışımıza eşitlenemez; o, Makyavel’in terminolojisine uyacak olursak, öznenin kendi silahları dışındaki bir başvuruya ve gerekçelendirmeye ihtiyaç duyar. İnsan ruhunun ya da *dasein*’in bu başvurusuna imkân verecek boyutu *thumos*’tur, ruhun bütüne açıklığı *thumos*’la mümkündür. Bu, Hegel’in karşısındaki Sokratik seçenektir.

Sokrates, retoriğin insânî işleri düzenlemede ve kurmada üstlendiği eksiksiz hâkimiyetin, insânî işlerin bütündeki hâdiselerden karakterce farklı olmadığı yollu bir inançla beslendiğini görmüştü. Politika, bir retorik yetkinlik ve beceriye dayandırılıyorken, temelde demecin konvansiyonalizmine dair bir varsayım kullanılıyordur. Şu halde *logos*, güç istenciyle tahrik edilen bir laf ebeliği olur. Dili bütünüyle keyfî saymak, şeylerin iyiliklerinin onların anlaşılabilir kılınmışlıklarına olan karşılıklı bağımlılığını ihmal etmektir. Şeylerin demeçteki sunuluşları, şeylerin diğer şeylerden ayırık olarak, bir şey olarak tebâruzü, şeylerin mevcudiyetlerinin cüretkâr ve doğrudan bir incelemesine dayanan bir aydınlan(t)madan ziyade ya da şeylerin güya kendinde varlık olarak teşhirinden ziyade, şeylerin varlıktaki strüktürlerinin görünüşüne nispet edilebilirdir. Şeylerin demeçteki sunumları olarak kanılar ve kanıların ifade ettiği güzel ve adil işaretlemeleri, ontolojik bir soruşturmada elden çıkarılamaz. Pre-sokratikler, politikaya dair bir ihmal temelinde,

politikayı ve böylece adalet problemini önemsizleştirirler. Şeylerin görünürlüğe katılması, Pre-sokratiklerin öne sürdüğü misli zorunluluğa tâbi sayıldığında, varlık politik *tekhneye* indirgenebilir, yani politika artık ayrı bir etkinlik değildir. Strauss, uzun felsefe tarihinin çalışkan bir öğrencisi olarak Heideggerci nihilizme sessiz ve güçlü bir direnç gösterdi, kaldı ki bir filozof için bunu aşan bir politik müdahale onu sadece bir şair yapardı.



I. STRAUSS'UN KLASİK POLİTİK FELSEFİYİ TAHLİLİ

1. NEDEN SORUŞTURMASI OLARAK FELSEFENİN KRİZİ

Strauss'un klasik politik felsefeye ait özsel yaklaşımları yeniden keşfetmeye ve felsefenin orijinal pozisyonunu yeniden yakalamaya çalışırken izlediği yol, onun modern politik felsefeyi eleştirisinde çok önemli bir yer tutar. Bu eleştirinin klasik temelleri o kadar güçlü bir şekilde dile getirilir ki, sadece Sokrates'in politik ve filozofik girişimiyle sınırlandırılmayacak şekilde, Sokrates figürü modern politik felsefenin yüzleştiği krize bir cevap olarak sunulmaya hazırlanır. Sokrates probleminin¹ Strauss'un külliyyatında bazen zımnî bazen sarîh emareleriyle daima kendini hissettirdiği görülür; şüphesiz Strauss'un Sokrates problemini bu derece sadâkatle izlemesi, yaşadığı dönemde bir kriz tespitiyle işâretlenebilen Nietzsche sorununa sıkı sıkıya bağlıdır. Strauss, klasik eserlerin titiz, etraflı ve mükerrer okumalarıyla bu krizin üstesinden gelinmesinin mümkün olacağını iddia ediyordu. Modern politik felsefenin, birçok uğrağında Strauss'un felsefe için ölümcül saydığı irade nosyonuyla belirlendiği göz önünde bulundurulursa, söz konusu krizin bir tezahürü olan modern bilgelik anlayışına getirdiği eleştirilerden önemlice birinin Sokratik muhatabının Anaksagoras olması anlaşılır olur. Strauss, Anaksagoras üzerine özgül bir çalışmanın sahibi değildi; fakat Strauss'un tüm entelektüel hayatı boyunca koymaya çalıştığı, yeniden dercetmeye çalıştığı ya da geri kazanmaya çalıştığı politik felsefenin dikotomik karakterini îzah edebilmek için, en baştan başlamak en iyi başlangıç olarak gözükmektedir.

¹ Sokrates'in tarihsel ve felsefî karakterine dair süregelen ihtilaflar kastedilmektedir.

Strauss, klasiklerin felsefeyi bütünün bilgisine doğru sürekli bir arayış olarak anladığını, polis bütüne dair görüşlerinin eksikli ve çelişken çoğulluğu olarak ifade edilebilecek kanıları bütüne dair bilgiyle, yani bütün şeylerin temel hakikati olarak temel ilkenin bilgisiyyle değiştirme çabası olarak anladığını pek çok yerde belirtmiştir (Strauss, 1996: 135). Ona göre, bu çabanın karakterine ilişkin kritik değişme, Sokrates'in teorik yolculuğunun faal bir şekilde seyredilmesinde açığa vurulmaktaydı. Sokrates bir filozoftu ve kendisini bir filozof kılan en esaslı probleme, bir zaman Anaksagoras'ta bir cevap bulduğunu zannederek büyük umutlara kapılmıştı. Şeylere ait, bilhassa insânî şeylere ait en iyi düzenlenimi akıl sayesinde görme olasılığı Sokrates'i çok umutlandırmıştı. Sokrates'in bu birden parlayan umudunu güçlendiren, onun fizik/doğa bilimi çalışmalarında uğradığı hayâl kırıklığı olmuştu; bir doğa bilimcisi olarak genç Sokrates'in merakı, bir etkin nedenin² açıklamasını sunacağı gibi kozmosun nasıl mevcudiyete geldiği değil, kozmosun “niçin” mevcudiyete geldiğini açıklayacak bir ereksel neden arayışı olmuştu. Sokrates'in doğal bir teleoloji yardımıyla bu probleme bir cevap sağlamak yolundaki bir girişimden vazgeçerek, yani şeyleri kendilerini bize doğrudan mevcudiyetleri olarak sundukları haliyle incelemeyi terk ederek, neden şeylerin demeçte incelenmesine ya da kanıların analizine döndüğüne dair ilk bakışta tatminkâr bir cevap verilemiyormuş gibi gözükür. Hatta bu dönüş, bir anlamda kanıların rölativizmine ve çoğulluğuna galebe çalarak doğayı keşfetme uğraşısını felsefenin boş kibrine indirgeme, felsefeyi bir imkânsızlık, en çoktan bir yüce yalan olarak takdim etme riskini gösteriyor olarak göz önüne getirilebilirdi (Benardete,

² Şairler bütünün karakterini ele almaktadırlar, ancak onlar yapmayı, *poiesisi* bütüne ait karakterin temeli haline getirirler, böylelikle şairler tanrıları sadece etkin nedenler olarak kavrayacaklardır. Bütünün karakterinde *poiesisin* olması anlaşılır değildir, çünkü *poiesis* bir eksikliği önvarsayar (Rosen, 1988).

1989: 6). Bununla birlikte, felsefenin imkânı, ruhun bütüne açıklığında (*lichtung*) ruhun keşfedici çabasına olduğu kadar, bu çabanın kendisini temellendirme ihtiyacına da yaslanmaktaydı (Strauss, 1958: 53-54). Gökyüzüne bakarken kanıların tahliline dönmek, polise dönmek, polisin felsefeyi mümkün kılan mündemiç başarısızlığının etkisiydi: Şehir bütün olmak iddiasında, gerçekten doğru yasandığı takdirde, mükemmel bir kozmolojik îzahın ortaya konulabileceği misli bir idealizmi, ontoloji olarak sunardı. Sokrates bu erken teknolojik çabanın, bütüne dair eksiksiz ve nihâî bir hesabı ele geçirmek girişiminin ürünlerinin, şeylerin iyiliğini bilmeye izin vermediğini, bu ontolojik olmak iddiasındaki girişimlerin şehrin idealizmine aldanan poetik edimler olduğunu, çünkü bu faaliyetlerin ne kadar harikülade olurlarsa olsunlar kendilerini gerekçelendirememekle mâlûl olduklarını fark etti. Şehir, bütün olmak iddiasının câzibeli tuzağında, varlığı soruşturma yollarının kendi iyiliğini kanıtlayamayan bir varlık tasarımına düşüşünü gizlemekteydi. Bu nedenle doğa filozofunun bütüne ilişkin hesabı, poetik olduğu için tam, pozitif ve kendi hakkında hüküm veremeyen bir açıklamaydı. Strauss'un felsefî görüşü odur ki, doğa filozofu basiretten ontoloji yaratır ve tasarımının kanılara bağımlılığını görmezdi (Rosen, 2003: 35).

Pre-Sokratik Sokrates ya da henüz bir doğa filozofu gibi olan Sokrates, kendi faaliyetinin iyiliğini temellendiremeyecekse, felsefe nihilistik bir teşebbüs halini alacaktı. Felsefenin, kanıların ya da ikonların iyi ve kötüye ilişkin sundukları ayrıma gözlerini kapayarak antropolojik ikonlardan ve böylece demeçten temizlenmiş bir ontoloji teklifi, dünyanın insânî yaratıcılığa dayanmayan, sebatkâr ve istikrarlı bir görünümünün ve idrâkinin açığa vurulmuş (aydınlatılmış) değil, üretilmiş ya da yaratılmış olduğunu îmâ ediyordu. Ontolojizm böylece bir poetizme vardığında,

demece başvuruu kendisine yasakladığı için ya susmalı ya da kendi etkinliğinin iyiliğini, poetik bir tamamlama ilkesini tâkip ederek varlığın yazgısına ait bir tarihsel doğrulama (ikonlardan/hatalardan temizleme) yoluyla ilan etmeliydi. O halde tarihsel tamamlanmaya işaret eden mutlak momentteki bir demecin de, en mükemmel etkinliği susmayı becermek olmalıydı. Sokrates'in bu nihilizmin sonuçlarıyla uyandığı dehşetengiz rüyâ, varlığın tüketilebilir karakterine ya da bütünün kuşatılabilir (sonlu kılınabilir) poetik karakterine doğru beslenen basiretsiz bir kendinden hoşnutluğa dayanıyordu. Sokrates bunun karşısında, şeylerin görüşlerinin onun şeylere bakışı yollu ediminden kaynaklanmadığını, fakat bakışının şeylerin görünürlüğünde, ayrıksı, çok türlü ve muhtelif *eidos*ları belirgin bir örüntüye doğru bağlayan yönelimini fark etti. Bu yönelim, iyiyi tâkip eden bir güzergâhı kat ediyor ve bu tâkipte, fenomenoloji kozmolojiden/ontolojiden ayrılamıyordu. Kanılara dönüşteki en büyük neden böylelikle Sokrates'in şeyleri kendi deneyimleme tarzında, mükemmel bir kozmolojik îzah arayışının yarattığı problemlerin süregelen karakterinin, kendisinin *noetik* adanmışlığının polisteki algısına ve konumuna bağımlı olduğunu fark etmesi oldu. Sokrates kendi *noetik* faaliyetinin gerekçelendirilebilmesi ve iyi olarak tanımlanabilmesinin koşullarını basirette (*phronesis*) görmeye meylettiği için, teorik ilgisinin güzergâhını şehre ve kanılara çevirdi. Ahlâkî gayeler onun bu dönüşünün koşulları değil, sonuçlarıydı (Rosen, 1988: 77).

Strauss Sokratik dönüşü, Pre-Sokratik ontolojinin doğal bir teleolojiye ulaşma gayretinin başarısızlığında içerilen nihilist sonuçlardan kaçınmak olarak değerlendirmişti. Sokrates kendi ontolojik faaliyetinin kanılar düzeni ya da polislin gösterenler sistemi içindeki anlamlandırılmasının, onun erotik soruşturmasının

politik karakterinin insânî gayeler bakımından temellendirici rolüyle yüzleşmeye gelmişti. İnsanın bütüne açık, ancak bütünü tüketemeyen, bütünü ele geçiremeyen aşkın faaliyeti bütünün bilgisinin soruşturulmasına angaje olabileceği ölçüde ereksel olarak anlaşılabilirdi. Filozofun yönelimi temel ve çözülmez sorunlara doğruydu, filozofu diğer insanlardan ayıran süreğen problemlerin farkındalığıydı. Gençliğinde pirelerin sıçramasını ölçüye alan (ölçen) Sokrates, insanın içerisinde doğal yerini bulduğu bir kozmos tasavvurunun bütünü kavrayarak ve kuşatarak değil ya da bütünü ölçüye alarak değil; insânî iyiliğin soruşturulmasıyla mümkün olduğuyla yüzleşmişti. Hatırlanabilir ki Aristofanes Sokrates'i, "hem adil ve hem de adaletsiz *logos*u öğretiyor, fakat hangisini seçmek gerektiği konusunda hiçbir hükmü yok" diyerek kınıyordu. Strauss, henüz kanıların tahliline dönmemiş ya da Pre-Sokratik denilebilecek bu Sokrates'in Aristofanesçe basiretsiz olarak tenkid edilmesiyle hemfikirdir (Velkley, 2008: 256; Zuckert, C. & M., 2006: 35).

Doğal teleoloji arayışına dayalı, *phronesis* (basiret) masseden bir *sophianın* (bilgelik) kavramsal bilgisinin, kendisini gerekçelendirmekten âciz olduğunu gören Sokrates'in, demeçleri incelemek girişimi ve böylece demeçlerin kendisinde öne sürüldüğü ruha dair keşfi, arzuya ilişkin ve beraberinde nedenselliğe ilişkin bir değişmeyi davet etmişti. Sokratik *eros*, arzu ve bilişin başat olarak kavranan Pre-Sokratik birlikteliğine karşı, ruhun manzarasını yeniden ve fakat ilk defa resmediyordu. Şeylere ait bütünün bilgisine dair kesin bir îzah önermenin ve şeylere ait en iyi düzenlenimi keşfetmenin, yani doğal bir teleolojinin imkânsızlığı karşısında diğer Pre-Sokratikler gibi Anaksagoras'ın etkin nedene dayanan açıklaması da, aslında hiçbir cevap teşkil etmiyordu. Anaksagoras'ta akıl, en başta birlikte bulunan şeyleri ayıran bir *tekhne* olmaktaydı, şeylerin iyi olarak idrâk edilebileceği bir

birliktelik, aklın ve böylece ruhun ötesindeydi. Herşey en başta bir arada olduğu için, varlık varolanlarda tüketilirdi. Anaksagorasçı *nous* etkin neden olarak bir arzuydu, iradeydi. Anaksagorasçı rüyâdan uyanan Sokrates, gitgide bir ruh bilimci olmakla, arzularımızın, bilmek arzusunun da, öncelikle adil ve güzel olana ilişkide kendilerini takdir ettiklerini ve daha sonra iyiyi arzulamada akla müttefik olabildiklerini düşünmeye meyletti. Fakat bu resmin öne sürüldüğü erotik soruşturmaya ait süreç de, arzusuz ve dolayısıyla arzunun güzel ve adle ait ikonlara ilişkisinden âri bir süreç değildi. Sokrates'in "*logosa* sığınırken" güttüğü ölçüye alma girişiminde ruh dışarıda bırakılmıştı, ruhun bir *ideası* yoktu (Benardete, 1989: 3).

Strauss'a göre, Sokrates'in felsefedeki krize cevabı şeyleri bağımsız ve sabit *eidoslara* (görünüş/tip) ayırmaya dayanan teknolojik bir faaliyet olmamıştı, başka bir deyişle şeylere ilişkin yüklemelerin bir arada temsil edilebilmesi için bir ölçüye alma paradigması olarak sunulan *idealar* ontolojik değil, politik yapıntılardı. Şeylerin sınıfları, *eidoslar*, bir nihâî gaye olmadan sonsuz bir arzu dizisine yol açarlardı. Şeyler, güzel ve adil olana ilişkin kanılar üzerinden *eidoslara* bölündüklerinde, ki bu bizim şeylere bakışımızdan bağımsızdı, şeyleri ve şeylere arzumuzu takdir edebilmek için arzumuzun iyiliğine dair bir nihâî gayeye ihtiyaç duymaktaydık, böyle bir politik iyiliği *idealar* temin etmekteydi. *İdealar*, "dürüst yurttaş"³in nihilizme sürüklenmemesi için şeylerin çok türlülüğü ve sürekli hareketinin üzerinde yekpâre bir ışık rolünü üstlenmekteydiler. Böylece *idealar* yurttaşın ontik memnuniyeti ve filozofun ontolojik soruşturması arasında dururlar ve varlığın mümkün kılma olarak, olanak koşulu olarak anlaşılmasına dayanan gerçekleşme ilkesinin karşısında, arzunun otonom bir hareket olarak yaratıcı etkinliğinin karşısında, arzunun doyuma

³ Dürüst yurttaşla, şehrin yasalarına dindarca bağlı yurttaş kastedilmektedir.

ilerleyişinde karşılaşması gereken politik iyiliği arz ederlerdi. *İdealar* ruhun varlığa açıklığında özgür olmak iddiasındaki bir yaratıcılığın nihilizmi ve moral dünyanın kafesi arasında ruhun kendi yolculuğunu demece başvurusuyla açıklayabildiği demir alma noktaları olarak göz önüne getirebiliriz (Strauss, 1964: 40).

İdea arzunun doyumunda hem yardımcıdır hem de engeller yükseltir; arzunun yegâne mümkün doyumunu bu politik doyumdur. *İdea* güya kaybedilmiş ve artık politik toplumun içinde ya da gösterenler sistemi içinde boşuna geri kazanılmaya çalışılan bir mükemmeliyeti aydınlatır, bu mükemmel örnek bir politik aydınlatma ya da açığa vurmaktır. *İdealar* sayesinde bir tarafta arzumuzun tatmin edileceği politik koordinatlar temin edilirken, diğer tarafta arzumuzun hareketini mümkün kılan imkânsızlık unsuru arzuya eklenir. Dürüst yurttaş hem iyiyi politik iyi olarak tanımakla memnundur ve bu kanıda daima sebat edebilir hem de iyiyi soruşturmaya çıkabilmesi için, politik iyunin fantezisini kat etmelidir. Örneğin, yemek arzumuz neyi yemenin iyi olduğu sorusuna bir cevap teklif etmeden behîmî bir gereksinim olurdu, diğer tarafta dürüst yurttaşın bir türdeki (*eidōs*-koku, renk, tad, görünüş) yemeğin iyi olduğu kanısıyla yemek arzusu gerekçelendirilmemiş bir arzu sayılamaz. Yine de dürüst yurttaş iyi yemeği, sağlıklı ya da geleneğin güzel olarak sunduğu yemeğe eşitliyordur ve bu *ideanın* (bu bağlamda fantezi) politik iyiliği tartışmadan uzaktır. Filozofik soruşturma burada başlar: Sağlık ya da kanılardaki güzel ne için iyidir ? *İdealar* dürüst yurttaş; kanılarda iyi olarak görünür kılınan, iyiyle aydınlanan güzel ve adil olanın kendi uğruna olduğunu öğretirler (Rosen, 2005: 89).

Arzumuz ancak onun taleplerinin mekanik olarak karşılandığı bir zincirin kırılmasıyla başlar. Straussçu politik felsefe, korkunç, travmatik, dehşetli ve tesirini politik toplumda sürdüren bir ilksel durum kavramsallaştırmasının karşısına politik

toplumun kendi kendisine sağladığı sembolik düzene dâhil olmak ya da yasaya boyun eğmek için güya büyük bir feragat gerçekleştirmiş olmak duygusunu koyar. “Domuzlar şehri”⁴’nden bizi çıkaran ona ait içkin bir zorunluluk değil, bir primordial arzunun maddileşmesi değil, politik topluma dâhil oluşumuz bir etkin nedenin peşi sıra sürüklediği bir hikâye değildir; biz kendi arzularımızı önemsemeye gelerek politik toplumun yasasına boyun eğeriz. Dolayısıyla doğanın içine bir fark sisteminin girişiyle politik toplum kuruluyor değildir, doğa politik toplumun içinde ulaşılmaz bir merkez olarak, asla şehre bütünüyle uygulanamayacak mutlak bir ufuk olarak, bir olasılık olarak belirir. Bu doğaya ilişkimizi ontolojik değil, politik, iyiliğe dair bir ilişki kılar. Dolayısıyla *Devlet*’te bilgelik arayışını her ne kadar “domuzlar şehri” önceleyecek olsa da, şehrin doğallığı, sayesinde ruhun arayışlarının beden in ihtiyaçları üzerinde sürekli bir baskı oluşturduğu felsefeyi ortaya çıkarabilmesine bağımlı kılınmıştır. Bir yönüyle hakikî şehir olarak “domuzlar şehri” tahayyülü, işbölümünün gerçekleşmesini ve böylece potansiyel filozofun birçok geçim sanatına vâkıf olmak zorunluluğundan kurtuluşunu ifade eder. Filozofik yaşamın en yüce insânî erek olarak alınabilmesi için, kendisini onun hizmetine koymaya direnen zorunlulukların alt edilmesi gereklidir. İnsânî etkinlik mutlak biçimde özgür olsaydı, yapabildiğini daima yapsaydı, insânî eylemler için bir nihât gaye söz konusu edilemezdi. İnsanın arzu-edimlerinin bir iyide idrâk edilebilmeleri, insanın kökensel olandan (domuzlar şehrinden) ayrılarak, yani cisimlerden böylece hareket ve zamandan soyutlanarak, onun mutlak iktidarını sekteye uğratan nedenlerin görünürlüğe çıkmasıyla koşulludur (Strauss, 2013: 450-476). Strauss’un yasaya ilişkin düşünceleri Lacancı ruh incelemesine dikkat çekici bir koşutluk

⁴ Sokrates’in *Devlet*’in II. kitabında taslağını verdiği kişinin zarûrî ihtiyaçlarının karşılanmasına dayanan şehir karşısında Glaukon, bu şehirde lükslerin ve temel ihtiyaçları aşan arzuların olmayışını kınayarak bu şehri domuzlar şehri olarak adlandırır.

göstermektedir. Strauss için arzumuzun, yani özerklik arzumuzun doğuşu hayâl kırıklığına uğratılan bir talepten çıkar. Dolayısıyla sayesinde tanrılaşmak için tanrılara boyun eğdiğimiz politik toplum, bize yegâne sürdürülebilir doyumunu verir, yani arzunun kendini sürdürmesine el veren biricik doyumunu sağlar; bizi tam bir doyumdan alıkoyan bir şeyler olmadan doyumunu zevk edemeyiz.

Strauss politik toplumun başlangıcında ya da insanın özerklik arayışında, Alman İdealizmi'nin uğraştığı insanın kendi yasalarını kendisinin sağlaması ya da kendi kurallarına tâbi olması misli bir teorik zorluğu buluyordu (Pippin, 1997: 156). Heidegger Strauss'a göre modernlerin mutlak yaratıcılığı ve bireyin paradoksal olmayan bağımsızlığını kurmaya yönelik teorik hamleyi sürdürmekteydi. Heidegger her ne kadar *eidos*a boyun eğen bir saygıyla iş görmeyi öneriyor olarak gözükse de, *eidos*u sanatkârın yaratıcı bakışının bir etkisi kılıyordu. *Poiesis*in paradigmatic örneği teori olduğu için, filozofun faaliyeti varlığın önizlemesi olarak *eidos*un (yaratıcı bir şekilde) görülmesine ve böylece varlığın görünür kılınarak varlığın kendisine gelmesine müzâheret etmeye dayanıyordu. *Eidos* poetik bir arzu⁵ olduğu için, iyide (iyinin ışığında) eklemlerinden bir araya getirilecek fenomenal bütünlük, Heidegger için bir donanımsal bütünlüktü. Strauss Heidegger'den farklı olarak nihilist geleneği Batı metafiziğiyle özdeşleştirmek yerine, onu modern felsefenin temellerine ait olarak gördü. Sokrates içinse nedensellik şeylerin özünün anlaşılması olarak politik bir şekilde yapılandırılmıştı. Felsefe klasikler için bilimsel ya da teknik olmamıştı; şeylerin olağan kavrayışlarından bağımsız olağanüstü bir tasarım olmamıştı. Kanılar her zaman politik olmakla, gösterenler sistemi gibi “doğal” bir

⁵ Poetik arzuyla, arzunun ruhun özerkliğinin ve özgürlüğünün bir üretimi olması; bir kaybı veya eksikliği ön gerektirmemesi yahut gerektirdiği takdirde dahi Hegelyen tarzda onu eksik olarak sahiplenmenin ve almanın ancak özerk ve öz-bilinçli bir ruh olmakla mümkün olduğu kastedilmektedir. Neyin eksiklik olduğuna karar vermek ruhun özerkliğine dâhildir.

çevrenin yapıtaşları görevine mâliktirler (Strauss, 1964: 87). Kanıları hiçe sayarak doğayı bir bütün olarak görmek iddiasında onu yaratmak ya da tasarlamak fikri bulunur. Dolayısıyla bir tasarım olarak doğaya ilişkin açıklama âdeta doğa ve demeç arasında bir totoloji gibi işler ve bu açıklamanın insânî işleri düzenlemek bakımından bir şey önermediğiyle karşı karşıya kalırız. Birçok modern filozofça politik toplumun yarattığı yanlış inanlar ve salt insânî bakış açısının varlığın gizini açmadaki çarpıtıcı etkisi kınansa da varlık tam da insanın kendi özel konumuna ilişkin bir kanı sahibi olduğu politik toplumdan beri soruşturulabilir. Meşhur Sokratik dönüş, temelde insânî işlerin diğer şeylerden türce farklı olduğuna dair politik bir görüş ve bu görüşle kışkırtılan haysiyet duygusuyla tarif edilebilir. Strauss bu dönüşün deyim yerindeyse epistemolojik veçhesini *noetik* heterojenitenin keşfi olarak adlandırır. Her şey arzu ediyor olarak göz önüne getirilebilirse de, ancak insan arzularının kendisine lâayık olup olmadığına ilişkin bir hesaplılığı işler. İnsânî arzu, sanki hiç arzu etmek zorunda olmadığı bir tamlığın özlemiyle yarılr; bu nedenle arzumuzu ve kendimize dair sahip olduğumuz imgeyle karşılaştırmak durumunda kalırız. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, insânî arzunun mücadelesi olarak politik yaşam, ayrımsız ve teknik olarak temâşa edilen bütünün varsayılan yapısına göre düzenlenemez. Matematik için iyi kabul edilen bir tasarıma göre şehri yeniden düzenlemeye giriştiğimizde *noetik* heterojeniteyi ihmal etmekteyizdir. Şehir plancıları ya da istatistikçiler politolog değildirler. Aristofanes bu ihmal temelinde Sokrates'e yaşamının *kalos k'agathos* (yüce ve iyi) olmadığını söylüyordu; şehrin gözünde gülünç Sokrates'i ağırbaşlı Sokrates'e dönüştüren değişimin dayandığı *noetik* heterojenitenin keşfi, insânî yüceliği mümkün kılacak zorunlu ayırımın incelenmesini davet etmişti. İnsanları takdir ederken nesneler için kullanılanlardan

farklı ölçüler kullanılırdı. İnsandaki insânîyetin onun tarihsel varlığına olan bağımlılığı, insânîyetin tarihüstü bir problem olarak ışığa getirilebilmesine elverişli bir fenomenal çevre arz etmekteydi (Zuckert, 1996).

Strauss bizâtihi politik kanıların soruşturulması içinde, politik problemin sürekliliği temelinde bütüne ilişkin soruşturmanın tarihsel bağlamlarla çerçevelenmediğini ve sınırlandırılmadığını iddia etmişti. Politika ve politik yaşama ait süregelen problemler; yurttaş için temin ettiği özgüven ve hoşnutluk dışında, ruhun bütüne açıklığında felsefî soruşturmayı mümkün kılmaktadır. Bu açıklıkta (*lichtung*) ontik şeyler ontolojiden çıkarılarak fark aydınlatılırken, politik yaşamda kuşatılmış ontik ya da inotantik şeyler, farkı kendinde kılacak şekilde hiçe sayılmazlar. Dolayısıyla felsefe bir tarafta yasanın altını oymalı, diğer tarafta kendisini anlayabilmek için yasayı ön kabul etmelidir. Bir kayıp orijin ve gösterenler sistemi arasında bütün sistemin meşruiyetini temin ediyor olarak düşünülebilecek bu farkı kapatmaya yönelik poetik/politik edim, kendisini anlayabileceği zemini tüketir ve böylece bu politik edimin teorisi bir mekanik nedenselliği ifade etmeye varır (Rosen, 2003: 91). Yani her istediği yerine getirilen bir çocuk nasıl arzu ediyor olarak düşünülemezse, taleplerin mekanik tamamlanmasında arzu ve doyum yoktur. Fark, ya varlığın yazgısı ya da insânî etkinliğin başarısı olarak kapanabilir ki, iki durum da politik toplumun trajik idealizminin imkânsız isteyen talepleridir. İnsânî etkinliğin hiçbir temele dayanmadan yaratabileceğini îmâ eden bu faaliyet, varlığın yazgısından nasıl ayrıştırılabilir ? İnsan yapabileceklerini yapan bir varlık iken, onun edimi neden varlığın yazgısı olmasın ? Farkın kapatılabileceğine ilişkin iyimserlik non-Sokratik ya da modern bir nedenselliği îmâ eder. Bu minvalde varlığın kendisini görünür kılmasının mekanik zorunluluk eseri olması, âmirâne etkin bir neden olarak insanın

varlığı gaspeden etkinliğinin sonucu olmasına denktir. Problem, poliste varlığın mükemmelen görünür kılınmasının imkânına olan birden parlayan ümidimizden kaynaklanır. Sokrates bu ümidin ontolojik değil, politik olduğuyla yüzleşir. Bu umudun içinde filizlenen teori ya da nedensellik, özgürlüğü *pre-destination* olarak anlamalıdır. Klasik nedenselliğin dayandığı politik görünün yegâne dayanağı, politik toplumun filozofik yaşamın amaçlarına bir araç haline getirilemeyeceğini sergileyen gerilimdi. Bir neden araştırması olarak felsefeyi politik çekirdeğiyle yüzleşmeye sevk eden krizin bir tarafında, şeylerin doğasını etkin neden bakımından anlamının imkânsızlığı, diğer tarafında ise doğal teleolojik bir îzahın insânî hadiseler için kullanışsızlığı bulunmaktaydı. Şeylerin ya da harekete tâbi şeylerin doğasına nüfuz etmeye yönelik nedensellik, bir mekanik etkileşimin betimselliği iken, kozmolojik-teleolojik bir îzahı verecek bir *noetik* teleoloji insânî işlere, politikaya ve moraliteye kayıtsızlık gösterirdi. İnsan basitçe harekete tâbi tikeller gibi yasakla birlikte yasaklanan amellerden men edilmiş olmaz. Bir kozmolojik teleolojik îzahsa, insânî amelleri ve niyetleri hiçleştirir. Sokratik dönüş ya da Cicero'nun tâbiriyle *rerum humanarum* dönüş kişinin bir bütün olmak iddiasındaki şehrin ötesindeki bütüne açıklığı ve onun şehre ait oluşunda duran yasaya tâbiyeti arasındaki gerilimli birliğin idrâkine dayanır (Berg, 2012: 261-263).

Politik yaşamın yitik bir merkezle meşru kılınıyor oluşu, her ne kadar bir “mevcudiyet koşullarını yaratma ve mümkün kılma metafiziğini” îmâ ediyor olarak gözükse de bu “doğal”a erişime ait bütün soruşturmalar politik toplumla başlatılabilir. İnsânî yaşam bütün yasanın ötesine geçmeye yönelik, güya yıkıcı arzularına rağmen, özde ve biçimde politik bir yaşamdır. Ruhun bütüne açıklığı, onun aşkın *erotik* yolculuğu, dürüst yurttaşın politik yaşamı mündemiç kanılarıyla

birlikte bir mutlak temel olarak kabul etmesine dayanan otantik bir çevreyle dolaylanmaktan kaçamaz. İlk felsefe olarak ontolojiyi öne süren ve böylece ontik donanımına (Ki bu donanım pragmatik değil, ahlâkîdir.) yurttaşça bağlanımı inotantik sayan poetik görüş; bütünün bütünlüğüne ait bir îzahın öncelikle politik yaşamda sunulduğunu ıskalamaktadır. İnsânî yaşamı özgül bir biçimde insânî kılan arayış bütünün bilgisi değil, iyi ve kötünün bilgisidir. Sokratik diyalektik kanıları başlangıç verisi aldığında hakikate ulaşmayacaktır, ancak politikanın ereğinin politikanın *erotik* dayanaklarını ya da tamamlayıcı bir kozmolojiyi îmâ ettiğini görmeye gelecektir. Bizi özerk kılması umuduyla yasaya bağlanırken ya da onu bir oranda içselleştirirken özerk olmanın mahiyetini temaşa edebileceğimiz bütüne ilişkin bir fikrimiz olmalıdır. Dürüst yurttaşın politik iyi kavrayışı filozofun teorik iyi soruşturmasında zan altında bırakılacaksa, filozofun kendi faaliyetini gerekçelendirmek için politik iyiye başvurusunun kıymeti neye dayandırılabilir ? Problem şudur ki, ontik-ontolojik farkı sadece belirli bir ışıpta göz önüne getirilebilir; insânî etkinliğin kaynağı olduğu bir ışıpta değil, bağımsız bir güneşin ışığında bu fark temâşâ edilebilir. Bu güneş iyidir. Şeyleri kendileri uğruna arzulanan şeyler olarak *eidolarına* bölme işleminin niyeti, iyidir. Ontik şeylerin politik iyilik etrafında ayrıştırılması, güneşe ait bir ışına nispet edilebilecek *idealarda* onları toplamanın ve bir arada temâşâ etmenin koşuludur. Aklın şeyleri bir arada temâşâ etmek kabiliyetinde iynin anlamaya olan refâkati, bir gözün olağan işlevinde ışığa bağımlılığına benzeşim gösterir. Böylece kanılar anlaşılabilir oldukları ölçüde görünür kılınmışlardır, iynin ışığıyla aydınlatılmışlardır. İyi ya da iyi *ideası* bütüne ait bir birleştirici ilke olarak kendini sunar. Şehir de tamlik adına, bütün olmak adına zımnî bir iddiaya sahiptir, kendi ereğini nihâî ve kuşatıcı erek yapmayı talep eder,

şehirde iynin insânî iyilikle ikame edilmesi iynin kanılarda güzel ve adil olana ayrılmasına dayanan politik bir hâldir (Benardete, 1984: 45).

Sokrates iyi *ideasının* peşine düştüğünde, politik problemin içine düştüğünün farkındaydı. İyiyi bilebilmek için zorunsal olanla özgür olan arasında bir ayrımı yerleştirebilmek gerekliydi. *Theoriayı tekhneyle* kuşattığımız ölçüde aklın iyiden bağıını koparmaktayız; buna ontolojiyi bir teknoloji kılmanın basiretsiz sonuçlarında tanıklık edildi. Sokrates'in Anaksagoras'ta uğradığı hayâl kırıklığı insanın *telosu* sayılabilecek entelektüel erdemin özgür karakterinin polisın kökensel olarak bağlandığı bedensel/cismânî bir zorunsallıkta bastırılmasına dayanmaktaydı. Bu bastırmanın politik anlamı insânî yaratıcılıkta bir özgürleşme değil, ancak ruhun bütüne açıklığında entelektüel erdemin ru'yetinden kıymetli olabilecek ahlâkî erdemin, keyfi bir karaktere büründürölmesiydi. Sokrates'in hayâl kırıklığını gerekçelendiren ve yücelten nihilizme karşı bu ikrah, Anaksagoras'a karşı tenkidini mevsimsiz kılmaktadır (Benardete, 1989: 73). Sokrates'in Anaksagoras'ta uğradığı hayâl kırıklığı ve bütüne dair kapsamlı ve nihâî bir hesabın imkânsızlığı temaları, modern felsefenin perspektifinden birbirine denktir; aslında bu gözlemin ifade ettiğı, modern felsefenin bütüne dair bilgelik taslarken nihâî nedenleri ortadan kaldırdığıdır. Sokrates'in teorik seyahatinin başlangıç noktası kolayca tanınır. Eğer şeyleri akıl düzenlerse ve bu düzenlenime ait rasyonel bir hesap önerilebilirse, Sokrates'e göre, şeylerin en iyi düzeninin ne olduğunu bilmek mümkün hâle gelecektir. Anaksagoras bu bakımdan ona oldukça umut verici gözükmüşü, çünkü Anaksagoras önceki kozmogonilerden farklı olarak mitik ve teolojik anlatılardan kurtulmuş bir rasyonel ilke önermeyi deniyordu. Eğer tanrısal vehimlerden ârî bu ilke gerçekten birleştirici olsaydı, yani şeylerin bir arada akledilmesine müsaade etseydi, bütün şeylerin

birlikteliği olarak kozmosun ereksel bir açıklaması bu ilkenin genelleştirilmesiyle sağlanabilirdi. Fakat Anaksagoras her şeyin henüz akılla karşılaşmadan birlikte/birarada olduğunu öngörüyordu, bu öngörü ya da önyargı kozmosun başlangıcına dair neden sorusuna cevap teklif edemezdi; çünkü akıl, bir araya getiren değil sadece bölen bir yeti olarak göz önüne getirilmekteydi, bu türden bir aklın sağlayabileceği cevap ancak bir etkin neden olarak kozmosun nasıl mevcudiyete geldiği idi. Akıl, şeylerin iyiliği konusunda bütünüyle hükümsüzdü. Şeyler *eidos*larıyla temâşâ edilmek için ayrılıyor, fakat bütünde bir araya getirilerek kavranamıyordu; *eidos*ların zorunsallığından (faydalılığından/zarûriliğinden) teorinin, şeyleri birlikte görmek olasılığının zorunsal olmayan (sanatkârane/üretken/yaratıcı olmayan) anlayışına giden yol kapalıydı. Aslında, ereksel nedeni göz önünden kaçırdığı için Anaksagoras'ın açıklamalarından akıl bütünüyle dışlanmış olmaktadır, onun açıklaması mekanik nedenselliği ifade etmeye eşitlenebilirdir (Nietzsche, 1962: 92). Modern nedenselliğin büyük başarısı, üretken ya da yaratıcı olanla özgür olanın müttehid kılınabileceği yollu nihâî nedenleri etkin nedende kuşatan hoşnutluk verici politik hamlede yatar (Strauss, 1965a: 177). Tekraren, Anaksagoras'ın açıklayıcılığı, şeylerin uysal madde üzerinde âmirâne etkin neden olarak anlaşılan sebeplerinin izini sonuna kadar sürmeye dayanıyordu, fakat bu tâkip şeylerin anlaşılmasına el vermedi. Anaksagoras'ta akıl dünyayı adeta bir oyun olarak, bir aptalın anlattığı hikâyeye olarak düzenlemekteydi, şeylere ait düzen ya da etkinlik sadece amaçsız bir değişmenin sonucu olarak tebâruz etmekteydi. Anlaşılr ki Anaksagoras'ın açıklamasında akıl, iyiye ittifakında bağımsız standartlar öneren bir akıl değildir. Sokrates'in ve Aristoteles'in Anaksagoras tenkidi Strauss'un

modern bilimi tenkidi için ödünç alınır. Akıl değer⁶ler ortaya koyamayacaksa, daha doğrusu iyiden bağımsız olacaksa, Sokrates Atina'nın tanrılarına teslim olmalıdır. Sokrates Anaksagoras'la hayâl kırıklığına uğrar.

Anaksagorasçı kozmoloji, genç Sokrates'in teleolojik araştırmalarıyla benzer kusurları taşır. Anaksagoras'ın teleolojik îzahı, Anaksagoras'ın kendi faaliyetini açıklayamaz, onun bilmek arzusunun iyiliğini temellendiremez. Anaksagoras'ın spontan aklı, kendi edimlerini iyi olarak bilemez. Çünkü akıl, eylemlerinin iyiliğini güdüsel ve teknik bir şekilde değil, ruhtaki diğer *eidoslara* ilişkide gösterebilir. Akıl arzu tarafından meydan okunamaz yekpâre bir yeti olarak ruhu tüketebilseydi, mekanik bir iradede farklılaştırılmazdı. Akıl spontan olduğu ölçüde, ruhu olmayan bir bedensel/cismânî etkin neden olur, akıl bütünüyle bedensel iyilerden ârî olarak iyinin kendisine nüfuz etmeye meylettiği ölçüde, politik iyiden soyutlanmak gibi imkânsız bir ödev üstlenir.⁷ Ruh bedene mecburdur, bununla birlikte iyilik, ruhun bedenden ayrılmasındadır. Anaksagorasçı kendiliğinden aklın îzahı, bu gerilimli birliğin insânî eylemleri cismânî fenomenler gibi alan mekanik nedensellik tarafını temsil eder. Sokrates *Phaidon*'da, Anaksagorasçı kozmolojinin açıklayamadığı örnek olarak kendi vakasını verir. Anaksagorasçı akıl için, Sokrates'in hapiste oturmasının açıklaması şöyledir: “Sokrates kasları ve kırılganlığının belirli düzenlenimi nedeniyle hapiste oturmaktadır.” Böyle bir mekanik nedensellik, Sokrates'in neden hapiste oturduğunu açıklamaz, Sokrates'in hapiste oturmasının iyiliğine dair doğru kanısı ve hakikî nedeni hesabın dışında bırakılmış olur. Sokrates'e hapiste oturmak en iyi

⁶ Aklın değerler koyması, aklın doğaya değerler belirlemesi ve bir spontanlık mânâsında değildir, yani tüm değerlerin insan yaratısı olduğu anlamında değildir.

⁷ Anaksagoras'ta aktüel dünya *Nous*'un başlatıcısı olduğu harmonik hareketin sonucu olarak güzeldir. *Nous* bir idrâk yetisi değil, bir yaşam yetisidir, onun ilksel ifadesi bir evrensel akıl değil, irade aktıdır (Nietzsche, 1995: 98).

gözükmiştir, Anaksagoras'ın açıklama tarzı hakikî sebepleri olumsal araçların ve hallerin içinde kaybetmektedir (Benardete, 1989: 5). Atinalılar bu tarzda şeyleri birlikte tutan bir ilke aramaya çıksalar bile daha kuvvetli ve ölümsüz bir Atlas'tan fazlasını hayâl edemezlerdi. Mekanik bir nedensellik bakımından, Sokrates'in hapiste kalmayı en iyi olarak görmesi ile Atinalıların Sokrates'i hapiste tutmayı en adil olarak görmeleri, yekdiğerinden ayırt edilemezdir. Sokrates'in erdemini konu edebilmek için Sokrates'in *telosunu* ya da niyetini Atinalıların *telosuna* karşıtlıkta yerleştirebilmek gerekir. Sokrates bu amaca yönelik olarak bütün politik mücadelelerde ve ihtilaflarda örtük ya da açık bir şekilde bulunan bir problem olarak iyiye dair kanı ve iddiaları göz önüne getirir. İnsânî eylemler, doğal fenomenler gibi değerlendirilemez. Aklın kişinin edimlerini temellendirmede, bir *rûhî* kısım olarak *thumos* gibi bir yardımcıya ihtiyacı vardır. Atinalılar da Sokrates de niyetlerinin iyiliği temelinde davranırlar. Sokrates hapiste oturmak eylemini, Atinalıların kanıları muvâcehesinde artık en iyi olarak değil, kendisine en adil ve en yüce olarak gözüktüğünü ileri sürmektedir. Aklın *thumosla* ilişkisinde kendini gerekçelendirdiği göz önünde bulundurulursa, Sokrates'in iyiyi adil ve yüce olana ayırıştırmasının anlamı şudur: *Thumos* aklın etkinliğinin iyiliğini adil ve yüce olana alâkası üzerinden destekler. Akıl, güzel ve adil olanı bir araya getirir, güzel ve adil olan ayrıştığında kanılarda iyi olarak görünebilirler. İyilik bu şekilde kavrandığında, Atinalıların yanlış kanıları da Sokrates'in doğru kanısı gibi aklın işlemi olarak ispat edilir. *Thumos* aklın bedensel bir nedene indirgenmesine izin vermez, çünkü salt bedensel bir muhafazanın ötesindeki değerler temelinde işler, diğer taraftan bedeni hiçe sayan bir ruha dönüşmenin (şehre ölü olmanın) politik oluşumunun altını oyduğu olgusu ve böylece bu girişimin imkânsızlığı karşısında, bedensel olanın kısmî geçerliliğini

teslim eder. İyiliği def eden bir nedensellik anlamsız, politik iyilikten temizlenmiş bir iyiliği ele geçirmeye çalışan nedensellikse imkânsızdır (Howland, 2006: 232-234; Rosen, 2005: 241).

Doğal bir teleolojinin olanağı bütünün bilgisine sahip olunmasıyla, yani bir imkânsızlıkla koşullu olsa da, bu bütüne ait bir görünüşün uydurulması mümkündür. Bütüne ait bir görünüşün ya da sahte bir bütünün gün ışığına getirilmesi, anlaşılması sadece özsel bir bütünden soyutlamayla mümkün olabilecek parçayı anlamaya yöneliktir. Politika bütün içinde özgül bir parça olarak görülmediğinde, ya politikayı bütünde alelâde bir parça sayan Anaksagorasçı ontolojinin vâzettği doğrultuda insânî eylemler niyetleri etkisiz kılacak şekilde birer cismânî fenomene dönüştürülür ya da politika bütünü tüketiyor olarak göz önüne getirilir ve doğal fenomenler insânî eylemin niyetselliğine nispet edilerek anlaşılır. Birinci durumdaki mekanik nedensellik, aklın işleminden iyiyi kopartır, ikinci durumdaki teleoloji, iyiyi insânî iyiye indirger. Şeylerin kanılardaki görünüşlerine yönelim olarak Sokrates’in “ikinci yolculuğu”⁸, aklın işleminin iyi karakterini korurken ne iyiyi insânî iyi olarak çerçeveler ne de insânî iyiye başvurusu olmayan ve sonuçta sadece bir Anaksagorasçı iyiye varacak bir kozmolojik etkin nedeni öne sürer. Şeylerin neliğine dair bir soruşturma, mutlaka bir teleoloji talep eder ve insânî iyiden arındırılmış bir teleoloji amacına hizmet etmez. Şeylerin neliği olarak, ne türden şeyler olduğu olarak *eidosun*, aklın faaliyetinin eseri olduğu durumda aklın görünüşler yaratmasının, sınıflara koyarak yaratmasının akli bir mekanik nedene dönüştüren mekanik nedenselliğe vardığı açığa çıkar. Diğer taraftan *eidos* insânî ru’yetten bağımsız bir şekilde kozmolojik teleolojinin yapıcı bir unsuru kılındığında, aklın etkinliğinin

⁸ Sokrates *Phaidon*’daki otobiyografik bahislerinden birinde doğa filozofluğundan (ilk yolculuk) Formlar hipotezine dönüşünü ikinci yolculuk (*deuteron ploun*) olarak adlandırır.

teleolojiye erişimi kapatılmış olmaktadır; bütüne dair teleoloji, ruhun bütüne açıklığında kişinin bedeniyle şehre aidiyetini hiçleştireceği için imkânsızlaşır, kanılardan kurtulmuş bedensiz ruhlar şehri de, ruhlar böylece arzu-akıl bileşiminde tüketileceği için kendisini *eidos*larına ayıramaz ve aklın işleminin iyiliğini gösteremez. Ruh şeyleri kavrayacaksa, şeyler öncelikle tasavvur edilebilir olmalıdır, yani şeylerin *eidosu* olmalıdır. Şeyleri *eideleştiren* etkinlik, aklın şeyleri bir arada temâşâ ederek iyi bilmesinin hipotezi olarak ruhun bütüne açıklığında aklın yaratıcı bir *rûhî eidosun* yardımına olan ihtiyacında kaynaklanır. Şeylere olan ilgimiz, şeylerin içinde şeyleri anlamlandıran bir teorik edim değildir. İnsanın ilgileri ancak şeyler hakkında söylenenlere bağımlı olarak, demeç düzleminde ve moralitede temellenebilir; çünkü seçimlerimiz ve imgeler banyosu olarak moralite ya da ikonlar, bir bütünü temsil ederler. Her ne kadar ayrıştırmaları yöneten iyyinin nedeni akıl olsa da, insânî ilgilerin belirlenmesi ve bütüne dair sahte görüşler ruha ait rasyonel *eidos* ya da kısımda değil, *thumotik eidos*ta bulunur (Davis, 2003: 6-12).

Sokrates'in *eidos*a güveni, ikon olarak demeçlerin, şeyler hakkında ne söylendiğinin şeyin kendisine olan tekabüliyetini hakikat olarak tanımaya doğru beslenen bir inanç değildir. Sokrates kendinde şeyi, şeyleri bizâtihi mevcudiyetlerinde görmeyi güneşe (iyyinin kendisine) bakmanın köreltici etkisine uğramak sayarak bir tarafa bırakmıştır; çünkü böyle bir görüşün îmâ ettiği teleoloji, sanki şeylerin görüşlerini görmüyormuş gibi davranmaya dayanır, bu kapsayıcı olmak iddiasındaki teleolojinin insânî iyiden soyutlanmak gerekliliği, fakat soyutlanamazlığı yukarıda tartışılmıştı. Sokrates, şeyleri görmek söz konusu olduğunda şeylerin aslını görmeye dayanan bir soruşturmanın sürekli perspektifler arasında gezinmek olduğunun farkına varmıştı. Şeylerin *eidos*larını görmek, şeylerin öncelikle ne türden şeyler olduğunu görmektir.

Rafta bir şarap şişesini seçebiliriz, bir şarap şişesini seçmemize ilişkin biricik yanlış görünüşler arasında olabilir, şeyleri seçtiğimiz (gördüğümüz) ölçüde ru'yetimizin kendinde şeyi tahrif ettiğini söylemek geçersizdir, çünkü böyle bir objektif-subjektif ayrımı da görülmeldir. Yanılgımız bir su şişesini bir şarap şişesi sanmak olabilir, ancak bunu düzeltebiliriz, akıl bunun sadece uzaktan böyle görüldüğünü uslamlayarak, yanılgıyı düzeltebilir. Bu noktada *thumosun*, *eidos* seçme kabiliyeti göz önüne getirilebilir. Akıl, şeyler daima görünmelerine rağmen, bir yanılgıyı suçlarken “aslında öyle değil”, “sadece öyle gözüküyor” misli sözlendirmeye başvurabilir. Akıl bu durumda, sanki görünüş olmayan bir görünüş keşfetmek motivasyonuyla sevk olur. O halde düşünce, düşüncenin içeriğini dolduran *eidostan* ayrılarak kendi içeriğini sınavabilir. Eğer düşünce perspektiflere indirgenebilir olsaydı, bu sınamayı yapamazdı. Bir şarap şişesine baktığımızda, bir şarap şişesinin görünüşüne indirgenemeyecek bir şekli kavrarız. O derece şarap arzu ediyor olabiliriz ki bir su şişesini şarap şişesi olarak seçebiliriz, fakat düşüncemiz kendi üzerine düşünebileceği için hakikî bir şarap şişesine ait şekli bir ölçüye alma örneği olarak canlandırabiliriz. Bu *noetik* şekil *ideadır*. Bu *noetik* şekil, düşüncenin içeriğini oluşturan *eidosun* yüklemelerinden bağımsız bir diyarda değildir ya da onların mevcudiyet koşullarını hazırlamaz ve onları mümkün kılmaz; bilakis *idea*, *eidosların* belirli bir tipin değişkelerini kapsayan perspektivizmi sayesinde işler. *İdea*, *eidosların* kendinde iyiler olarak arzulanmasına karşı, *thumosun* aklın yanında iyiyi bilmesine yardımcı olmasının sonucu olan politik tezâhürlerdir (Rosen, 2005: 21). *İdea* ile bir görünüşü düzeltebiliriz, bir şeyin iyi örneğine dair insânî iyilik ışığında bir öne sürmede bulunabiliriz. Bir şaraba olan arzumuzu, onun *eidosunu* aşan bir iyinin ışığında gerekçelendirdiğimizde, iyi şaraba dair bir örnek bulabileceğimiz gibi,

şaraba arzumuzu kınayabiliriz. *Thumos*, şarap arzusuna karşı akla müttefik olduğunda, bu arzuyu haşince kınar, *thumosun* akla yardımcı oluşunda bu arzuyu başka bir arzuya tâbi kılan bir düzenleme vardır, pekâlâ kısa süre sonra başka bir arzunun olası doyumunun hesapçılığıyla bu arzumuzu kovabiliriz; diğer taraftan *thumos*, akıl karşısında şarap arzusuna boyun eğdiğinde “kahrolası mide madem bunu istiyorsun al bakalım biraz daha” diye arzuya meydan okuyarak arzuya boyun eğebilir. Fakat bu iki durumda da akıl, şaraba arzuyu kötü olarak tanımaktadır, bu, *genus* olarak bedensel iyiye özen gösteren mazbut şehrin politik iyiliğine aittir; şarap *ideası*, politik bir tezâhürdür (Rosen, 2005: 35). Akıl ve arzu yekpâre olsaydı, şarap *ideası* pekâlâ ontolojik bir yapıntı olarak tasavvur edilebilirdi, fakat bu tasavvur insânî iyilikten kurtulmaya çalıştığı ölçüde kendisini îzah edemezdi. Fakat filozof içinse, şehir gibi *idealar* da bir ara terimdir; bunun için fenomenal Sokrates ne kadar içerse içsin aklı zayıflamaz, sadece filozofun arzusu aklıyla uyumlulaşabilir. Bununla birlikte filozof da bedenden soyutlanamayacağı için, yani bedensel iyiliğini rûhî iyiliği uğrunda hiçleştiremeyeceği için, onun *erosunu*, arzu ve akıl birlikteliğini, bir ayrışma önceleyecektir. Aklımızın ve arzumuzun yekpâreliği bizi bütünüyle doğal bir varlık kılardı; bu doğanın bize rehber olması değil, her şeyi doğanın yapmasıdır ya da aklımız arzumuzla sürekli tâbi olsaydı ve bütün arzularımız poetik olsaydı yine bunu kendi seçimimiz sayamazdık. İki durumda da kendimiz için iyi olanı düşünemezdik, kendimiz için seçtiğimizin iyiliğini temellendiremezdik. Yani, arzumuzun başkalarının arzularına arzu olması ya da otantik oluşu farksızlaşırdı. *Eidos*larıyla gördüğümüz şeyleri tercih etmek için politik bir düzenlemeye ihtiyaç duymaktayız. Şarap içmemiz bir tercihtir, bedensel iyiliğimize ait su ihtiyacı için şaraba mecbur değilizdir, bu tercihimiz şarap *eidosunun* zorlayıcı bir arzu

gerektirmesine dayansaydı bir tercih olmazdı, yine bu tercihimiz sadece imrenmekten türeyen *poiesis* olsaydı yani *eidosa* bakarak kendi yaratımımız olsaydı, bu tercih kendi iyiliğini temellendiremezdi ve bir tercih sayılamazdı. Bu minvalde *eidosun*, insânî etkinliğin ürünü olmayan karakterini ve *ideaların* politik tezâhürler oluşunu son kez vurgulamış olalım. İnsânî iyiliği ihmal ederek, varlığın kendi gizini açmasına dindarâne boyun eğdiğimizde bilmek arzumuzu bilemeyiz, bilmek arzumuzda iyiliği atfedemeyiz, insânî iyiliği çerçeveleyerek varlıktan istediğimizi çıkaracağımızı düşündüğümüzde ve arzu, salt yaratıcı etkinliğimiz olduğunda ise varlığın yazgısına boyun eğimiz (Burger, 2008: 45; Strauss, 1964: 33-36; Stanford, 2010: 46-48).

Ontolojistin *logostan* kaçıışı, demecin ve böylece ikonların şeyleri ikame etmesinden bir memnuniyetsizlikle gerekçelendirilir. Bununla birlikte ontolojistin şeylere dair ikonlardan arındırılmış îzahı, doğayı *poiesiste* ve binnetice *logosta* tüketen bir suskunluğa erişir. Şeyler daima demeçte belirginlik kazanan bir şey olarak var olurlar. Sorulabilen bütün sorular şöyle ya da böyle bir cevabın varlığını varsayarlar. Varlık nedir sorusu da verilebilecek olası cevapların bir anlama sahip olabilmesini mümkün kılacak şekilde kendi içinde bulundurduğu *copula* “dır”a ilişkin bir anlam belirginliğini önvarsayar. Dolayısıyla varlık nedir sorusunu yükseltebilme olanaklarımızın öncülleri, varlığa ilişkin yanlış (doğru) kanılarımızda bulunur. Varlık sorusunu mümkün kılan ve sahte cevaplar teklif eden bu çevre, politik kanıların oluşturduğu otantik bir çevredir. Şeyler ve şeylere arzumuz demeçle dolayımınarak doyurulabilir. Şeylerle birlikte olmadığımız için şeyleri arzularız, demeç yoluyla insanın kendisini tamamlayacağı şeylerden ayrılıktalığına tanıklık ederiz ve bu nedenle şeyleri şöyle ya da böyle tanımadan şeyleri arzulayamayız. Suskun dünyayı,

sözle sahiplenerek arzularız (Rosen, 1988: 88). Arzularımızı sözle sahiplenemediğimizde, arzu tatmin edilemez, çünkü insânî arzu *ideaların* ışığında sözle ölçüye alınmadığında sonsuzdur. Şeylerin mevcudiyetlerini arzulayamayız. Anlaşılır ki demeç, hem arzuyu tatmin etmeye hem de onu tamamlayarak sonlandırmaya hizmet edebilen çelişken bir rûhî fonksiyondur; demecin devası zehirdir. Demeç, arzuyu bütünüyle ve trajedisiz bir şekilde doyurmaya meylettiğinde, yani mutlak bir doyumun ifadesi olarak son söz hâlinde yükseldiğinde bu en kapsayıcı demecin iyi ya da kötü olarak nitelendirelemeyecek doğal primordial tekil bir arzunun sonucu olması gerekecektir. Arzu, doğaya bağlanacak ve doğa *logosta* tüketilecektir. İster bütüncül demeç isterse fundamental ontoloji olsun, bu en kapsayıcı demeç, her şeyi açıklamak yeteneğine sahip olmak iddiasında iken kendisini açıklayamayacaktır. En kapsayıcı demeç, kendisine ilişkin bir demece izin vermez, en kapsayıcı demeç suskunluğa varır. Doğanın *logosta* tüketilmesi, insanı bütünüyle tarihsel bir varlık kılar; insan bu minvalde kendi yorumundan başka bir şey olamaz. İnsan belirli tarihsel bağlamlarda sürekli kendini yeniden yorumlayarak kendini yaratan bir varlık olur. Bütüncül demeç ya da fundamental ontoloji binnetice bir sanatkarlığa ve böylece şairliğe yaslanır. Bütüncül demeç bütün hakikatlerin yaratım ve böylece yorum olduğunu iddia ettiğinde, bilgelik ifadesi olarak bu bütüncül demeç kendisinin de bir yorum olduğuna körleşir; ilan ettiği hakikatin kendisine uygulanmasına tahammül edemez. Bütüncül demeç, bütün parçaları açıklayabilirken kendisini bir parça olarak kavramış olmalıdır. Yani en temel hakikat hakikatin insan yaratısı olduğuysa, bütüncül demeç de insan yaratısı olmalıdır. Hakikatlerin insan yaratısı olduğu yollu bilgelik ifadesi, açıkladığı bütün parçalar gibi kendisini de açıklamaya meylettiğinde kendisini konu edecek rasyonel bir

demeç kendisini ölçüye alacağından kendi içine çöker. Bütüncül demeç bir dayatmadır. Mükemmel bir ontolojiye dair demeç sadece suskunluk olabilir, çünkü demeç ikoniktir. Demeç, arzunun dolayımı olarak bir tamlık ru'yetinde tamlığa doğru denir, fakat poetik olarak yapılan bir tamlık demeci hiçleştirir. Açıktır ki bir sanatkar yaptığı bilmez, onunki ancak kısmî bir bilgidir. Bütüncül demeç, kavrayışını bulundurduğu parçalardan ayrı olarak kendi anlaşılabilirliği için demece bağımlı olacaktır. Suskunluksa şeyler ve demeç arasındaki mesafenin ve mesafe üzerinde sürekli denenen köprülerin kapatılmasıdır, şey ve demeç aynışır, bu her şeyin, her arzunun serbest olduğunu îmâ eder; lâkin her arzu serbestse arzu yoktur (Rosen, 1989: 127).

Arzular, sadece ikonik olan ve güzel ve adil olana ilişkin kanıları bildiren demeç sayesinde tamamlanabilir. Aşağı arzu ve yüce arzu ayrımı yapmadan arzulanamayız. Demeç ruhun varlığa açıklığında, şeyleri yaratıcı bir edimle göz önüne getirmez, böyle olduğunda şeyler düşünceyle aynışır, şeylerin *genesisi* doğadan ayırt edilemez. Doğa sadece *genesise* dönüştürülemeyeceği için iyi ve kötüye ait demeçler göz önüne getirilebilirler. Demeç, tarihsel olmayan *ideaların* ışığında iyi ve kötü demeç olarak ayrıştırılabilir. Bir ontolojinin imkân koşulları güzel ve adil olana ilişkin demeçlerdedir ve demeç, ruhun varlığa açıklığında bir fonksiyonudur. Platonik ontoloji, bu nedenle bir ruh incelemesidir. Platon için insan ruhuna giden yolların çoğulluğu iki temel ve indirgenemez tarza ait, adalet istenci ve güzel sevgisi gibi iki merkezi deneyimle tespit edilebilen *thumotik* ve *erotik*in varyantlarıdır (Rosen, 1989: 145). Zerdüşt güzel ve adil olanı bir araya getirmeyi denemişti. Zerdüşt bir ontolojist olarak, insânî demeçlerden varlığın bilgisine bir yol görmüyordu, çünkü böyle demeçler varlıktan çok iyi ve kötünün ne olduğunu ifade

etmekle alâkadar olmuşlular; o halde insânî demecin karakteristiği olarak iyi ve kötüye dair ayrımları dilimize yerleştiren, ufuk yaratıcılar ya da yasa yapıcıları; yasa yapmanın ya da yaratımın kökeniyse güç istenci idi. O halde Nietzsche'ye göre insânî varlığın rasyonalitesi olarak konuşma kabiliyetinin ifade edebileceği, insânî varlığın politik boyutuna sınırlandırılmıştı, lâkin yasaların ve demeçlerdeki kanıların çoğulluğu rasyonel ve politik insan eşitliğini bozuyordu. Zerdüş'tün çözümü, varlığa dair bilgeliğini, ontolojisini yasaya tercüme ederek ya da bütün yasaların dayandığı hakikat temelinde yaratarak ve yasayarak, (yasanın buyruğu altındaki) politik insanla rasyonel hayvan olarak insanı tekleştirmekti. Bütün varlığa ait hakikî ilkeyle uyumlu adil bir politik düzen kurmak projesi, tilmizleriyle aradığı erotizmi politik projesine içermek maksadının başarısızlığıyla akim kalmıştı. Zerdüş hakikate uyarlı yasasını tilmizlerine (sözle) ilettiğinde, tilmizlerinin onun yasasını uygulayarak onun eşiti haline geleceklerini ummuştu, fakat onlar üzerinde irade ettiğiyle yüzleşti. Zerdüş'tün tilmizlerinin onun dost yasayıcıları⁹ haline gelebilmesi için tilmizlerinin iradesinin başka hiçbir iradeye tâbi olmamaları gerekirdi, tilmizleri eğer Zerdüş'tün dost ya da sevgili yasayıcıları olacaklarsa, kendi iradeleri üzerine dışsal bir belirlenim olarak Zerdüş'tün öğretisini reddetmeleri gerekecekti (Berg, 1998: 110-116). Zerdüş faaliyetini motive edenin hakikat istenci değil, yasama istenci olduğunu düşünmeye meyleder. Nietzsche bütüncül demecin nasıl sanatkârane bir yaratıma dönüştüğünü gösterir. Bütüncül demecin bir demece konu olmaklığındaki çelişki, hakikatin iletilmesindeki zorlukta içerilir. Hakikatin iletilmesi¹⁰ Sokrates'in

⁹ Makyavel'in *Prens*'i aktüel bir prensle ithaf edilmişken, *Söylevler*, potansiyel prensler olarak gördüğü iki arkadaşına ithaf edilmişti. Makyavel klasikleri tâkiyle dostluğun politik karakterini tanımakla birlikte, demokratik bir dostluk önerisini hazırlamakta tereddüt etmemişti.

¹⁰ Platon'un yazım sanatı diğer bütün yazım teknikleri gibi hakikatin iletilmesindeki zorluğu aşmaya yöneliktir. Platon Sokratik *erosu*, onun *erotik* şeyleri bilişini sadece filozofun sonsuzlukla birlikte olmaya geleceğini göstererek temel problemlerin sürekliliğini sürdürdü. Diyalog, paradigmatik

de vardığı bir çıkmazdı. Sokrates'in *erotik* bilgisini güya ona Diotima öğretmişti, bu öğretim kurguldu. Bu bilgi, hakikat arzusu olarak felsefenin, filozofun kendi ruhuna düzen verme türünden ihtiyaçta temellenen arzusuyla zorunlu bağdaşıklığını gösteriyordu (Berg, 2010: 9-15). Yani filozofun kendi durumunu kesinleştirme gayretine yol açan kendilik bilgisine arzu, cehaletin bilgisi olarak felsefeyle özsel şekilde birbirine bağlıydı, felsefe bilgelik iddiasında bulunduğu, bu bağı koparırdı. Bu, fundamental ontolojinin ya da bütüncül demecin nasıl bir sanatkârane yaratım olduğuna işâret eder. *Böyle Buyurdu Zerdüş't*ün II. kısmı Zerdüş'tün ikinci yolculuğu olacaktır, bu kez Zerdüş bilgenin bilgeye *erotizmi* olarak güzel ile nihâ ve kapsayıcı politik düzenin adaletinin uyumsuzluğunu anlamış olarak, kendi bilgeliğini çürütmeye koyulur (Zuckert, 1985: 220-224).

2. SOKRATES SORUNU OLARAK NİETZSCHE SORUNU YA DA ASAL PROBLEMLERİN SÜREĞENLİĞİ

Strauss'a göre felsefeye ait Büyük Geleneğin keşfine yol açan çıkmaz, Sokrates'in bilgisini bölen bir gerilimde düğümlenirdi. Sokrates etik denebilecek şeylerin incelenmesine kendisini adanmak için, doğaya ait bütünü göz ardı etmeyi seçmek gerekliliğiyle yüzleşmişti; çünkü yukarıda da gösterildiği gibi, bütünü görmek olanakları demeçteydi ve görmek politik bir ru'yetti. Nietzsche, Sokrates'in bu

filozofu sunmak için en iyi yoldu. Diyalogta eylem ve söz birbirinden ayrılır, bu sayede filozof moral-politik yaşama ait fenomenolojik faaliyet ve hakikat arayışının bileşimi olarak tebârüz eder, yaşam ve hakikat sadece filozofa birbirine kavuşur. Filozofun temsil edilmesi, sanki filozofun filozofik faaliyetiyle yurttaş yaşamı arasında simbiyotik bir ilişki izlenimi verir, kuşkusuz bu zâhirdir. Aslında ezoterizm, hermenötik bir ilkeye yaslanmaz; avamın hakikate uygun olmayışının sonucu olarak politik felsefenin özüdür. Kovuşturma ezoterizm için arızî bir neden olabilir, felsefe toplum için yapıtaşı olan kanıları bilgiyle değiştirmek girişimidir, eğer felsefe bu yapıtaşlarını sökerse toplumu ve dolayısıyla kendini tehlikeye atacaktır. Hakikatin tarihsel bağlamlardaki ifadesi zorunlu biçimde ezoteriktir. Ezoterizmin bir yöntem değil, hakikatin iletişimi için özsel olduğu göz önüne getirildiğinde, bütün Mısırlıların daha akıllı yapmak üzere icat edilen *gramatanın* kralı olarak Sokrates'e sunulamayacağı anlaşılır.

girişimini şeylerin şeyliğini *logosun* düzenleyiciliğine tâbi kılmak olarak gördü ve bu girişimi, şeylerin kendini açmalarını çarpıtmakla itham etti. Nietzsche, Sokrates'in bir parçalanma çağında yaşadığını, Grek kültürü içinde bir zamanlar mitik gelenekle desteklenen "ahlâkî düzen"nin artık güdüsel olarak yeniden üretilmediği bir çağda yaşadığını gösteriyordu. Sokrates miti, böyle bir sahneye girmişti. Son gününde bile *logosa* başvurmaktan asla vazgeçilmemesini salık veren Sokrates, bu can çekişen kültür içinde Atinalıların birlikte yaşamakla memnun oldukları mitleri aklifleştirmek macerasında yeni bir mit yarattı: Bütün mitleri gerekçelendirmeye kendini adanmış bir tip olarak filozof. Nietzsche'ye göre *Devlet*, güdüsel bir tarzda birleştirici olabilen bir kültürün gerilemekte olduğu politik bir çevrede, kendi yaşam tarzını gerekçelendirme ve savunma mücadelesindeki moral-psikolojik tiplerin üzerinde, kendi bilgisi için arayışı yeni bir put olarak yükseltmişti (McNeill, 2010: 10-13). Bu açıdan bakıldığında Nietzsche için Sokrates'i sorun haline getiren belki de en önemli tema, onun diyalektiğinin çözmeye giriştiği gerilimin onun politik üstünlük için giriştiği mücadelede karşılaştığı zorluğa karşı bir cevap olmasıdır ya da Sokratik diyalektiğin, en temelde bir eristik (cedelî) diyalektik olup olmadığıdır. Aslında bu problem, felsefenin zorunlu bir şekilde politik felsefe olduğunu reddeden bir yaklaşımın sonucudur. Nietzsche ve tâkipçileri *logosu* politik istikrarın tesisi için teknolojik bir edimin yarattığı put olarak gördükleri ölçüde, felsefenin modern bir kavrayışını sürdürdüler. Aslında Sokrates, şeylerin görünüşlerini yaratmıyor, bu görünüşleri kabul ediyordu; şeylere bakmak, şeylerin görünüşlerine bakmak, dolayısıyla şeyler hakkından ne söylendiğine bakmaktı. *Logos*, neyi gördüğümüzü sözcüklerle kendimize kanıtlamaktı. Ruhun sonsuz arzululuğu, demeçle ölçüye alınmadan kendini parçalamaya varan bir devinimselliğe sahipti ama aslında bu sonsuz

arzululuk da *thumosun* işlevselliği harekete geçtikten sonra formüle edilebilirdi, bu sözümona mutlak devinimsellik *thumosun* faaliyetinden geriye doğru yeniden yapılandırılmadıkça eksiksiz bir arzusuzluktu. *İdealar* tarafından ölçüye alınan ve temelde *noetik* bir kavrayışı konuşturan *logos* sayesinde ruh, kararlarında arzuyu akıldan ayıran *thumosu* akla muhatap kılardı. Demeç, politika ve felsefeyi yekdiğerine bağlar ve bu bağ *thumosta* düğümlenir. O halde ruhun mükemmeliyetine ait yolculuğa zorunlu biçimde eşlik edecek politik mükemmeliyete ait bir taslak sunmak mümkündür. O kadar öyle ki, domuzlar şehrinden soyutlama yapılmadığı takdirde arzuların heteronomisi şehrin bilişsel statüsünün tekleştirilmesine müsaade etmeyecektir, domuzlar şehrinde herhangi bir rejim bulamayız, orada politik bir problem bulamayız. Ruh ve şehir arasındaki olası bir paralellik problemini gün ışığına getirebilmek için, bizâtihi şehir için primordial olan bedenden soyutlama yapmak gerekecektir. Bu soyutlamayla şehre giren hem şiirin hem de felsefenin motivasyonu olarak *thumostur*, fakat insanın elde edeceği kozmolojik îmâlar, sadece bütüne ait bütüne en çok benzeyen bir parça olarak poliste, rejimde ve onun aracılığıyla mümkündür (Strauss, 1964: 125). Fakat bu imkân belirli bir güçlük pahasına yaşayabilir: İnsânî gayelerin çok türlü ve muhtelif bilgisi olarak politik bilgi, tikel ve tarihsel karakterdeyken; bütünün bilgisi olarak evrensel ve mevsimsiz bilgi, tek türdendir. Bütünün karakterini en iyi yansıtan parça olarak en iyi rejimi sunan bilgi, tikel ve tarihsel karakterdeki en yüce formunda politik bilgiyi evrensel bilgiyle bir araya getirmenin imkânsızlığıyla damgalıdır. Bu zorluğu aşmak için insanın bütüne açıklık (*lichtung*) ufkunun, varlıkta değil zamanda yattığı iddia edilmelidir. Böylece *logos*, zâten zamansallaşan varlığın ya da filizlenen *physisin* bütünleşik bir seçip toplaması olabilir. Lâkin *physis*e böyle bütünleşik bir *logos*,

kendini politik iyi kötü ayrımı gibi insânî yansıtmalardan kurtarılmış ve kendini ontik şeylerden münezzeh olarak düşünse de, kendisini varlığa ait bir açıklıkta *idealar*ın parlaklığıyla göremeyeceği için, kör bir süreç kavrayışına varır. *İdealar*, şeyleri görünür kılan aydınlığın kaynağı olan iyinin kendisi değildir, bununla birlikte *idealar*ın politik karakteri onların hümanist ya da subjektif tarihsel yansıtma olduğunu ifade etmez; *idealar* tarihsel olan politik şeylerin ya da insânî gayelerin bilgisine süregelen bir şekilde refâkat eden iyi ve kötü ayrımının sebatkârlığının göz önüne getirilebildiği parlaklığı îâm eder (Rosen, 2005: 80-84).

Şeylere ilişkin teknolojik kavramsallaştırma ya da ölçüye almaya dayanan *noetik* faaliyet, şeylerin fenomenal olan *genesis*inin karşısına bir matematik tasarım olarak ölçüye alınmış özleri yerleştirdiğinde, kendisine dair yani aklın kendi faaliyetine dair matematik tasarımın bir açıklama olmadığıyla yüzleşir; ruh kendi faaliyetini bilimsel olarak tanımlayabilecek ve böylece gerekçelendirebilecek tutarlı bir *logos*u ortaya koyamadığını görür. Dolayısıyla öz-bilinç veya bilimsel anlayışın kendisine ilişkin *logos*u, insan emeğinin ya da onun yaratıcı deneyiminin doyuma ulaştığı bir momentte edinilebilirdi. *Genesis* böylece macerasına ait gerekçelendirici bir *logos*la, poetik bir tamamlanmaya erişir. Yapıp etmelerimizin iyiliğini, maceramızın nihayetinde ya da doyumunda bilebiliriz, yaratıcı edimlerimizin, ruhumuzun tutkularının mantıkî karakterini tanımaya geliriz. Fakat bu takdirde ruhun arzusunun açıklaması olarak nihâî *logos* da, *genetik* bir arzunun ürünü olacaktır (Rosen, 2014: 13).

Ruh bütünün bilgisine en elverişli bir parça olarak teorik yolculuğunda, bir birlik ya da birleşiklik olarak en iyi rejimin görünüşünü çizmek zorundadır, onun yolculuğunun başlangıç noktası en tam olarak gözüken parça olarak şehir tarafından

verilir ve koşullandırılır. Ruhun kendisine dair bilgisi, Platonik *diairesis* ya da modern *ego cogitansın ordo et mensura* düsturunun işâret ettiği bir kavrayışın bilmenin koşullarını temin etmek girişiminde sadece bir imkânsızlık olarak belirir. Bu teknik akıl, teorisinde sadece ampirik dünyayı ya da fenomenleri göz önüne getirebilir. Bu teknik akıl, kendi faaliyetini de sadece fenomen olarak göz önüne getirebileceği için, insânî gayelerin bilgisinden ve en iyi rejime ilişkin bilgiden ayrı bir diyar teşkil ediyor olarak tebârüz eder. Bu yine de yanıltıcıdır, akıl *ordo et mensura* düsturuna bağlandığından, aklın faaliyeti çoktan politik bir iyiliğe yönelmiştir. Klasikler içinse, bir analitik akıl olarak telakki edilebilecek *diairesis noesis* kuşatmaz (Rosen, 2014: 476). Yukarıda öz-bilince ait tutarlı bir *logos* önermek güçlüğüne dayanan Kantçı çelişkilerin, Hegel tarafından diyalektik mantığın insânî deneyimin bütününe açıklamadaki faydalı bir teoriye dönüştürülmesine değinilmişti. Platonik *diairesis*in ölçüye alırken, sınıflara atarken dayandığı teknik tahlillerin politikayı ve insânî önemi ihmal etmesi, *phronesis*in *diairesis*e rehberlik etmesiyle telafi edilir. İlâveten, *diairesis* bir kavramsal analize ya da analitik bir üretkenliğe benzetilebilir olsa da *diairesis* sıradan deneyimimizdeki ayrımları baştan yaratmaz, sadece görüşlerin kabul edildiği sınıfları daha kesinleştirir ve açıklıştır. *Diairesis* pire yakalayan adamla bir komutanı aynı sınıfa koyarak insânî önemi, haysiyet duygusunu ya da *thumosu* tanımayı reddedebilir; ancak felsefenin *phronesis*e ihtiyaç duyması kalın kafalı bir tasnife varan *diairesis*in politikanın bütün içindeki özgül konumunu teslim etmede şeylerin mâkul olduğunu, şeylerin kaprisli bir değişkenlikte değil, anlaşılabilir bir istikrara kapılmış olduğunu tanıyan bir teknoloji olarak anlaşılmasını mümkün kılar. Dolayısıyla politik şeylere dair filozofik kavrayış, felsefenin bütünü bilgisini keşfetme arayışında insânî

gayelerin bilgisiyle karşılaşarak, en üst formunda politik bilgiyi üretmesine dayanır (Strauss, 1964: 132).

Diairesis görüldüğü üzere şeylerin *eidos*larını onların *genos*larından ayıramadığı için, basiretsiz bir tasniftir; bu bakımdan arzu belirli bir sözcisel strüktür dolayımıyla tatmin ediliyor değildir, arzu *generative* olanla sınırlanmıştır. *Diairesis*in analitik üretkenliği, şeylerin *genesis*ini yöneten ve dolayısıyla erekler konusunda suskun ve başlangıçlar konusunda geveze, matematik bir şiire yol açar. Teknik kişinin, mevcudiyete gelişi ve böylece *genesis*i yöneten kişinin şeylere gösterdiği özen, mâkul dünyanın cazbesine kapılmak değil, görünüşlerin güya sahtekârlığı karşısında *eidetik* ölçünün yerini teknik bir ölçüye almaya bırakmadır. Platon'un, *eidos*un bedensel yeniden üretim arzusunu aşan bir yönelimin ışığında göz önüne getirilebilme olanağını ispat ederken, *generative* yetkinliği olmayan katır örneğini önermesi hatırlanabilir. Şeylerin *genesis*ine özenin kendisini temellendirebilmesi için ya da teknik kimsenin kendisini politik olarak anlayabilmesi için, kendi iradesi dışında bir çağrıya mukabelede bulunuyor olarak kendini anlaması gerekir (Rosen, 1988: 155). Şeyleri mevcudiyete getirmedeki *tekhne*, varlığın kendini güzelce beyân etmesine alâkayla kendisini mekanik bir nedensellik olmaktan kurtarabilir. Mâkul dünyanın güzelliğine yönelimde ruh, kendi formal strüktürüne ya da *eidos*una ait problemi yükseltir; yani şeylerin *genesis*ini yönetmek arzusu, kendisini bir iyiye yönelmiş olarak anlayacaksa bedensel olandan soyutlamada bulunmamızı sağlayacak ve arzuyu derecelendirecek bir rûhî *eidos*un, *thumos*un kendiye ait görünüşü bulmak işlevi merkezileşecektir. Basitçe, varlığın bize ihtiyacı yoktur ya da *eros* poetik bir ürün değildir. Filozofun soruşturması bir seviyede “ruh kumaşının dokuyucusu

olan”¹¹ politikacının bilgisini aydınlatır, yoksa felsefe üretmek ya da sadece üretmek değildir. Bununa birlikte politikacı da, *genetik* sürülerin mevcudiyetini üreten salt teknik bir kişi değildir, politikacının bilgisi de *phronesise* aittir, o şeyleri iyiliğinde göremese de, *diairesisin* *eidetik* ayrımlara kör *tekhnesini* kullanıyor olarak değerlendirilemez. Filozofun en üst düzeyinde politik bilgiye rastlaması, bir tamlık talebi olarak *rûhî* mükemmeliyet için arzunun yerine getirilmesinin, tamlığın bilgisine arzunun tatminine ilâve bir fedâkâr isteği gerektirmesinde yatar. İyinin bilgisi, iyiyi bilmenin iyi olup olmadığının bilgisini içerse de, bütünün bilgisine vukufiyet bir imkânsızlık teşkil ettiği için, insan için iyiyi bilmenin iyi olup olmadığına dair insânî gayelerin çoğullunda cevaplarını bulabilen heterojen bilgi, daha âcil ve önemlidir.¹² *Tekhne*, politikaya tâbidir. *Phronesis*, teknolojik mevcudiyete geliş müzâhereti tanzim eden bir görüye dayanır. Teknik kişinin ya da ontolojistin, politik olarak kendini anlama teşebbüsünü bir hümanist yansıtma sayması o artık ereklerle değil, sadece başlangıçlarla alâkadar olduğundan onu sadece *genesisin* çobanı yapar. Teknik yatkinlıkları genç Sokrates’i *Devlet Adamı*’nda, “Kuş *genosu* da toplanıp kendilerini özel ve insanları ayrımsız bir grup saymaya gelseydi haklı mı olacaktı” sorusu karşısında şaşkınlığa götürmüştü. Aslında bu şaşırtıcı problem, *Kuşlar*’da, Atina’nın yasalarından özgür *erotik* bir şehir kurmak hülyâsının çöküşünde cevaplanır. Kuşların evrensel bir şehir kurmak özelemleri tam da *nomosa* ve dolayısıyla kendi haysiyetlerine düşkünlüklerine yol açan *thumotizm* tarafından tetiklenebilirdi. Şehir kurmak, *genesise* özen gerektirir,

¹¹ Platon *Devlet Adamı*’nda politikacının teknik ve filozofik bilgisi arasındaki çekişmeyi konu ederken politikacıyı politik birliğin ve ruhun dokuyucusu olarak takdim eder.

¹² Öz-bilincin açmazı, bilincimin nesnesi olarak dikkatimi kendi üzerime yönlendirmem için çoktan kendimin farkında olmuş olmam gerekliliğinde bulunuyormuş gibi görünür. Sadece çoktan öz-biliçliysem öz-bilinçli olabilirim. *Thumos*, fantazmatik sahnelerde insânî gayelere ilişkin politik bilgimi sadece zevk edilen sürekli bir geri dönüş olan travmatik hakikati maskeleyerek her bilişimde kendimi bir şey olarak alışıma mümkün kılar.

fakat *genesis*, *telos* olmadan bir otomatın bir şeyler arzu etmesine ya da gereksinmesine benzer. “Herşeyin ölçüsü kuşlardır” ya da “Her şeyin ölçüsü domuzlardır” sloganı eğer bir insan tarafından ilan edilirse, kendini inkâr eden bir demeç olarak suskunluğa varırdı (Benardete, 1984: 78). Bunu konuşma kabiliyeti olan kuşlar ya da domuzlar söyleseydi onları artık barbarlar olarak adlandıırırdık.

Şeylerin doğal olması, şeylerin kökensel itkilerin sonucu olması anlamına gelmemektedir. Şehrin doğal olması, şehrin salt bir teknolojik ürün olarak anlaşılmasına karşıdır. Şehir salt *nomotik* bir *koinonia* olsaydı, şehir kendi türselliğinde arzusun sadece *generative* olduğu domuzlar şehri olarak adlandırılabilirdi. Politikanın salt bir *tekhne* olmanın ötesine geçtiğini kavradığımızda, politikanın bir rejim problemi olduğunu görürüz. Şehrin ya da politik *koinonianın* doğallığı, onun *nomosu* gerektirmesinde yatar, bununla birlikte hiçbir *tekhne* onu tüketemez. Doğa pekâlâ *nomosta* hüküm sürer, doğa *nomosta* bir olasılık olarak belirir ve onun tarafından erişilmez kılınır. Şehir gerçekten ereklere münezzeh salt bir *genesis* olsaydı, teknolojik gayret varlığı bütünüyle tecelli ettirebilirdi; bununla birlikte şehir salt *genesis* olsaydı, kendisini doğanın karşısında bir *nomos* olarak tanıyamazdı. Şehir, kendi *genesisinin* dışında iyiye ve ereklere ait olabildiği ve böylece bir rejim problemine sahne olabildiği için politiktir. Şehir hem bizce yaratılmış hem de bize bahşedilmiştir. Şu halde şehir politik olacaksa ya da domuzlar şehri olmaktan kurtulacaksa, bedensel olandan soyutlama yapmalıdır ve açık ki hiçbir soyutlama nesnesinden bütünüyle kopamaz (Strauss, 1964: 47).

Şehir, ne sadece bir hırsızlar çetesi olabileceğini ne de bedensel iyileri bütünüyle fedâ edebileceğini bildiği için, felsefenin gizli ya da açık ayartmalarına ve ısrarlarına rağmen yasaya aklî olmayan îtiyadından vazgeçmeyecektir, politik bilgi bu *thumotik*

karakteri sayesinde bütünün bilgisi içinde akla karşı inatçılığıyla münhasıran ele alınabilir bir bütün olarak gözüktür. Ruh ve şehir arasında benzerlik önerilebilse de, ruha ait türler sonsuzken, rejimlerse sonlu sayıdadırlar. Yasaların kişide içselleştirilmesine ait süreç *thumotik* olduğu için ve olduğu ölçüde rejimler sonlu sayıda olmaya meylederler ve tekleşerek mutlaklaşırlar. *Thumos*, ruhun politik mâhiyetini temin ederken arzuların doyurulması için şehir tarafından tespit edilen bedelleri başkalarının arzularına arzuya ait iştihakî kovalamacanın entropisi içinde ödemeye hazırlanır. Sonsuz sayıda rûhî karakter sonlu sayıda rejimin altında yaşıyorsa, varlığın çekirdeği sonsuz güç iradesi olamaz. İrade, sonluluk ve dolayısıyla tekrara ait bir zorunluluğa yakalandığında kendini ilk neden olarak öne süremez. İradenin kendi mutlaklığını ve sürekliliğini güvence altına almaya yönelik tedbirler, iradenin özgürlüğüyle çelişir. İnsânî etkinliğin fetihçiliğini güvende kılmak bizi doğaya daha da bağımlı kılar. *Thumosun* ahlâkîyatçı boyutu, fantezinin sürekli tekrarlarla beslenen sınırlarını tahkim ederken, şiir kurmaya ve söylemeye yatkın boyutu tekrara ait çemberlerden kaçabilen bir yüce fikir uydurmak peşindedir. *Thumos* sayesinde kişi bir tarafta bir imgeye, bir temsile inanır ve onun uğrunda mücadele eder ve böylece bir analogi için yeterli hatlarını ayırt ederek *nomosun* sembolik düzenine dâhil olur; diğer tarafta da benzeşimin gerektirdiği farkı tanıyarak, şeylerin temsillerine karşı şeylerin kendilerinin tasavvur edilebilmesine imkân bulur. Hem muhafazakâr bir ahlâkçılığı hem de yenilikçi bir devrimciliği teşvik edebilir. Glaukon'un etin bulunduğu bir şehir arzusunun tatmini, Atina'nın sembolik düzeni içerisinde onu bir kişi kılacak şekilde domuzlar şehrini kınamasıyla, uydurulan şehrin kendi şehriyle benzeşimine olanak tanıyan daima aklî olmak iddiasındaki ancak arzu kabilinden bir öfke yoluyla sağlanabilmektedir. Sokratik

diyalektik bir eristik diyalektik değil, filozofik arayışın poliste yaşayabilmesine yöneliktir. Eğer *diairesis*in geometrik ruhu basiretle desteklenmeseydi, *diairesis*in bir kesinlik ancak kısıtlılık içeren merceği *eidos*lara duyarsız bir şekilde benzerliği aynıyet, benzemezliği fark olarak görürdü (Benardete, 2012: 362-365).

Ruh, *tekhnen*in dövülebilir bir nesnesi haline getirilemez; dolayısıyla ruhun *eidos*una dair soruşturmalarımız ruha ait bir *idea* tespit edebilmemize yol açmaz. Ruhun teknik kabiliyetleri, kendi üzerindeki *ex nihilo* bir yaratıcılığa dayanıyor olsaydı, ruhun bilişsel süreçleri ve kendi etkinliğine dair yargıları onun tutkularına özdeşleştirilebilir olurdu. Bilmek, ereklerden münezzeh, temelde nötral bir yaratım olarak göz önüne getirildiğinde, teori bir *genetik* ve cismânî üretim karakterine bürünürdü. Platon tarafından varlığın bize bakışı itibariyle bağımsız ve kendisine boyun eğilmek gereken bir iyiliğin söz konusu edilmesi, teoriye ilişkin bu özden bir kavrayışın sonucu olarak Nietzsche ve tâkipçileri tarafından hümanist bir ölçüye alma ve (güya) hakikat sevgisi kılığı altında yaşamına ve başkalarının yaşamına düzen getirmek istenci olarak kınandı. Platon'un *erotik* deneyimi ya da filozofik arayışı aslında onun düzen verme ve yaratım istencinden başka bir şey değildi; onun anlattığı “aşk masalı”, yönetmeye hevesli sofistin nasihatlar manzûmesinden farksızdı. Platon, hakikati insânî iyinin vesayetinde yaratmaya çalışmış, iyinin başat¹³lığını ya da doğanın iyicilliğini savunurken, yasama ve yaratım istencine dayanan güdülerle nasihat vermeye meyletmişti (Rosen, 1969: 67). Nietzsche, moral kölelikten nefretle ilginç dünyanın, bizi ilgilendiren dünyanın, kendinde dünyanın anlaşılmasına karşı teşkil ettiği gözbağı kabilinden engelini, güç istenci öğretisiyle yenerek insânî iyinin vesayetinden özgür bir hakikat yaratmak istedi. Görülür ki, varlığa dair yetkin içgörü

¹³ Spinoza'nın tanrısı iyi ve kötünün ötesindedir. İyi ve kötü sadece insânî bakış açısından farklılaşır.

ya da kavrayış olmak iddiasındaki anti-Platoncu teorik girişimlerin hepsi azametli bir etiğe dönüşür. Teoriyi bir nötral yaratım olarak anladığımız ölçüde ve iyiliği sadece moral bir düzlemde kavradığımız ölçüde, bilimsel idrâklerimiz ahlâkî ufuk yaratıcılığına ait bir fonksiyon haline gelirler. Yargılarımızın, mevcudiyetin doğru algısında yattığını iddia etmekten kaçınamayız. Nietzsche nasihat etmeyi arzulamadı, ancak sonsuz geri dönüş her halde nasihat vericiydi; Nietzsche, bilgece hikâyeler naklederek nasihat vermeyi arzulayan metafizik karşısında karşıt bir düsturu yükseltmişti. Nietzsche'nin aksine Strauss'un iddiası odur ki, Platonik iyilik bir hristiyan iyilik değildir; Platonik iyiliğin avam için kolayca erişilebilir olan moral sonuçları Platonik iyiliğin yerine ikâme edilmemelidir. Felsefenin teknolojik bir akt olarak belirlenmesi, en iyi yaşama ilişkin sorguların nihilistik bir fütursuz yıkıcılığın önünde def edilmesinin sonucu olarak gelir. Felsefenin en iyi yaşam olduğuna dair kesin görüş, asla tarihsel bir ufkun koşulları tarafından telkin edilemez; ancak her zaman verili ufkun, sembolik düzenin içerisinde olanaklarını bulur. Daha önce de ifade edildiği gibi, filozofun faaliyeti, filozofun tikel-tarihsel durumunu kesinleştirmek arayışından ayrılmazdır (Lampert, 1996: 28-29; Burns, 2012: 286).

Ruha ait bir *eidos*, bir tip olarak *thumosun* hem şiirin önerdiği poetik bütünlerin hem de sonsuz bir arayış olarak filozofik soruşturmanın ilksel sâiki oluşu şiir ve felsefe ayrımının silinmesine değil, bilakis bu ayrımın çok daha kesin ve güçlü bir şekilde yerleştirilmesini gerektirecektir. Bununla birlikte bu ayrım *diaeretik* bir ayrımsa, felsefenin şiire üstünlük taslaması bir vehim olabilir, eğer felsefe kendini şiirden tefrik edecekse bu ayrımın kendini gerekçelendirebilen dayanaklarına mâlik olmalıdır. Felsefe, *diaeretik* bölmeye ait anlatının doğruluğunu sınayabilecek kendini izah edebilen bir *logosa* dayanmalıdır; ancak *logos*, felsefeyi böyle bir silahla

kuşandıracak şekilde poetizmden temizlenmiş değildir. Şeyler *diaeretik* ya da teknik bir ruhla fark edildiklerinde ya da aynı anlama gelmek üzere tefrik edildiklerinde, ayrıştırıldıkları bütüne poetik olarak bağlanmış bir şekilde tasavvur edilebilirler. Yani bütünü *diaeretik* bir şekilde fark etseydik, onu bir bütünden ayrıştırmak durumunda kalırdık ve bu bizi sonsuz ve anlamsız bir bütün kovalamacasına sürüklerdi, bu kovalamaca ise sadece insan yenilikten haz duyan bir varlık olarak anlaşıldığında şairin hünerli anlatılarında takdir edilirdi. Şu halde felsefe, teknik bir söylemsel yeniliğin ötesine geçerek, ama *logosun* poetik karakterini de kabul ederek kendi üzerinde düşünebilen bir hikâye anlatmalıdır. O halde *logos*, kendi karakterini aydınlatan bir mit gibi gözükür ve fakat mit felsefeye aittir. Sanatçının teknik göz alıcılığı, matematikçinin simgelerle yaptığı çarpıcı oyunlar, sadece felsefenin yaratıcı olmayan bilgeliğinde anlamlı olurlar (Rosen, 2014: 12). Bilgelik arzusu da politikayla dolayımınarak tamamlanabilir. Anlamlı yaratımlar *ex nihilo* yaratımlar değildir; arzunun karşısındaki *thumos*, aklın poetik üretkenliğinin bekçisidir. Yani filozof, şairliğin kendisine ait olduğunu bilir, fakat şair bunu bilmez; şairin filozofça kınanması ontolojik değil, politiktir. Filozofun bütün hikâyelerin hikâyesi olarak en temel hikâyeyi söyleyen bir üstün şair de oluşu, bizi ruhun *noetik* mevcutları temâşâ etmesiyle ruhun teknik yetileri bulundurması arasındaki Kantçı problematiğe götürür. Aslında Platonik psikolojiye ait olan bu ikilik, varlıktaki problematik birlikteliğe işâret eden bir teolojiye yol verecektir. Bunlara dair îzah kendini mit ve anekdotlarda ele verir. Çünkü sürekli hareket, sürekli varlığa geliş ve yokluğa gidiş olarak *erosun* îzahı imgesel olabilir, açıktır ki sonsuzun *logosu* yoktur (Burger, 2004: 65-66).

Erotik ruhun kısa bir incelemesini *Şölen* sunar, *Şölen* Platon'un en erotik ve en az politik eseri olarak gözükür. Aristofanes'in *Şölen*'de anlattığı mitin çözümlemesi

eros üzerine soruşturma için doğru bir özet oluşturabilir. Fakat Platon Aristofanes'i henüz *Şölen*'de takdim etmeden önce, Aristofanes'in Sokrates'i birçok oyununda takdim ederken Sokrates'e ilişkin kullandığı imgeyi ihmal etmemeliyiz. Aristofanes *Bulutlar*'da felsefenin kalabalıkları büyüleyemeyeceğini, fakat bunu şiirin yapabileceğini söylüyordu. *Bulutlar*, adaletsizliği de adaletle aynı kuvvette müdâfaa edebilecek olarak tanıttığı *logosu*, tanrıların yerine birtakım rasyonel ilkeleri geçirmeye çalışan sofistin ve (şairin bakış açısından aynı anlama gelmek üzere) filozofun salt bir retorik yetkinliği olarak sunuyordu. Aristofanes'e göre filozof, felsefenin içinde yaşadığı bağlama, demek oluyor ki politikaya, politik istikrarın, adaletin ve dindarlığın korunmasına kayıtsızdır; filozof politik şeyleri anlamaz, çünkü basiretsizdir, filozof kendi bilgisinden yoksundur.¹⁴ Aristofanes'in *Şölen*'de anlattığı mit, filozofun *erosunun* yüce arayışlarının ve onun iddialı *logosunun* şairin geleneksel dindarlığı tarafından gözden düşürülme çabasını yansıtır. Aristofanes'in anlattığı mite göre olimpos tanrıları, kozmik tanrılar gibi yuvarlak olan ve birtakım yüce fikirleri (*megala phronemata*) sonucu baş kaldıran insanı ikiye bölerek kendilerine benzetmişlerdi; Zeus onları isyankâr buldu ve cezalandırdı, insan uğradığı cezayla insan oldu, politik toplumu evi olarak gördü. Zeus, insana üremeye yazgılı bir cinsellik vermiş ve insanı *genetik* bir varlık kılmıştı, *eros* insanların ilksel hallerindeki birliklerini yeniden yakalama arayışlarıydı, insanların ilksel tamlıklarına özlemle birleşme çabaları, onların politik topluma ve böylece tanrılara boyun eğmelerine yol açmıştı. İnsanın tamlık ve hâkimiyet arayışı, politik toplumda, şehirde imkânlarını buluyordu, ancak insan hâkim olmak için şehrin hükmüne boyun eğecekse, sadece hâkimiyetin bir imkânsızlık olduğu söylenebilirdi. Tam olmak,

¹⁴ Platon Aristofanes'in eleştirisini oldukça ciddiye almış gözükür, felsefenin politikası sadece felsefenin polise bakan yüzü olarak bir retorik meselesi değil, felsefenin çekirdeği, Seth Benardete'in tâbiriyle ekseni kaymış çekirdeği olur.

hâkim olmak, özgür olmak kimsenin ve hiçbir şeyin yardımına bel bağlamamaktı, sadece kendi silahlarına dayanmaktı, fakat geçmişe sahip olmak *genesisine* tâbi olmaktı; insanın özgürlüğü onun kendi kendini tam olarak yaratmasına dayanabilirdi. Nietzsche'nin deyişiyle tanrı olmak mümkün, tanrı haline gelmek zordu. Anlaşılır ki özgür ve tam olmak için çoktan özgür ve tam olmuş olmalıyız. Aristofanes'in bizi sevkettiği yol, arzunun, tamlik arayışının *thumotik* karakteri boyunca bizi seyre çıkarır. Tamlik arayışımız, özgürlüğümüz diğer bir hükme boyun eğdiği anda yükselen öfkeyle tetiklenir; haklı öfkemizin *locusu* olarak şehrin politik adaleti, tamlik arayışımızı motive eder, fakat eksikliğimiz tam da böyle bir tekmile ihtiyaç duymamızda yatar. Aristofanes'in *erosu*, bütünüyle şehrin dindar konvansiyonlarına ve bedensel ihtiyaçlarına elverişli kılınmış bir iştihâlar çoğulluğudur. Aristofanes'in filozofik arzuyu gülünç duruma düşürmek çabası ya da şairin *logosu* kibirli ve kurumlu bir şiir olarak teşhir etmek girişimi, bizi özgür olmak için boyun eğmeye çağırır. Aristofanes'in bize önerdiği mitik *erotik* özlem ve tamlik kavrayışı, insanların ilksel durumlarında başkaldırmalarına yol açan memnuniyetsizliklerini ve eksikliklerini örtbas eden bir yanılsamayı işe koşar. Tamlik arzusunu ve felsefeyi bir moral tasarım olarak almak, şairin dindarlığının *erotizmi thumotizm* ve böylece neredeyse bir vaaz olarak anlamasının sonucudur. Ateist bir *tekhne* olan *logos* karşısında Aristofanes, politik istikrarın mitle korunabileceğini düşünüyordu (Bloom, 2001: 102). Aristofanesçi *eros* akla yabancıdır, *erosun* peşinde olduğu tamlığın bir *logosu* yoktur, bu tamlığın bir anlaşılabilirliği yoktur; Aristofanesçi *eros* dindarlığın *tekhnesidir*. Aristofanes bunu özlü bir şekilde itiraf eder, “âşıklara soracak olsanız onları böyle delice birleşmeye sevk eden arzunun mâhiyetini açıklayamayacaklardır”. Aristofanesçi *eros* tamamlandığı takdirde silinecektir, ilksel

birleşmeyi yakalamak *logosu* geçersizleştirecektir, *eros* bütünüyle *genesis*in kuralına tâbi kılınmıştır. Aristofanes'in mitik açıklaması bir doğru söz olamaz, sadece politik toplumu ve dindarlığı sürdürmeye adanmış bir "yalan" olabilir. Aristofanes *logosa* güvenmemesine rağmen "yalan" söylemek için konuşur, çünkü dindarlığı ve politik istikrarı korumak "yalan" söylemeye dayalı hermenötik bir problemdir. İnsan, adaleti sağlamak için sürekli kendini yeniden yorumlayan bir varlık olmalıdır. Yoksa Aristofanes'in en temel arzusu, onun açıklamasının sunduğu şekilde *erosun* kendi mâhiyetini bilmeyen yöneliminden daha üstün müdür ki o *erosa* ilişkin bir açıklayıcı hikâyeyi temin edebilsin ? Güç istencini anıştıran bu türde bir *eros*, kendisine dair bir açıklamanın altını oyduğu için ya da *logosa* güvensizliğini ilan ederken bir *logosa* başvurusu sadece bir "yalan" yoluyla olabileceği için dindarâne nasihat onun hikâyesinin yüzey argümanı değil, içeriğidir. Aşk masalının asıl yazarı Aristofanes'tir (Strauss, 2001: 125-130).

Filozofun tanrı gibi yaratacağı ve bunu iradesiyle sonsuza kadar sürdüreceği yollu güç istenci teolojisi, kendisini kozmolojik bütüne ait bir ilke olarak sunduğunda ya da en yüce iyi olarak kendi sürekliliğini güvence altına almak için bütün şeylerin sonsuz tekrarını istediğinde kör ve değişmez bir kadere boyun eğeceğinden kendi içine çöker. Güç istencine ait *thumotizm* ya da erkeksiliğin bu aşırı karakteri modernizmin erkeksiliği yok etmeye dayalı projesine belki en sert cevaptır, fakat Strauss'a göre bu *erotizmin* politik projede eritildiği en üst bir aşamadır. *Thumos*, insanın varsayılan cezalandırıcı yaptırımdan doğan gazabını, Strauss'ta insanın politik topluma dâhil olmasını îmâ eder.

Eros bir yoksunluktur ve bir tamamlanma insiyakı olarak *erosun* ortaya çıkabilmesi Tevratik tanrıya çok benzeyen Zeus'un cezalandırıcı yaptırımıyla mümkün olmuştur,

Aristofanesçi *erosun* temelinde, bir adaletsizliğe duyulan öfke vardır. Hâkimiyet ve tamlık arayışımıza bir şeyler arıyor oluşumuzun îmâ ettiği eksiklik refâkat eder; arzu, arzu ediyor olmanın işâret ettiği yoksunluk duygusuyla yapılandırılır. Tanrılaşmak isteğimizde, kendimizden duyduğumuz memnuniyetsizlik yuvalanır ve bu memnuniyetsizlik ya da tatminsizlik mutlak doyum yolunda özsaygımızı üreten bir psikolojik çekirdektir. Politika, bu öfkeli ve mağrur rûhî boyutun, yani tanrılaşmak için tanrıları yardıma çağıran, belirlenmemiş olmak, özerk ve özgür olmak için dua eden ve kurban kesen *thumosun* paradoksunda anlaşılabilir. Fânî oluşumuz yaşamımız boyu kanayan bir yaradır; arzularımız tedirgin, kaygılı ve geleceği konusunda hep şüphelidir. Apollo'nun bıçak darbesiyle, bedenlerimiz yeni bir düzene elverişli kılınmış olsa da ruhumuz hâlâ başka bir diyara aittir; politik olmak, polise ait olmak hiçbir şekilde kendinde erek olamaz, onun değeri polisin *erotizminin* koşullarını oluşturmasıdır, en üst düzeyde bir *erotizm* ve tamlığa özlem olarak felsefenin koşullarını oluşturmasıdır. Ontolojiye giden yollar politiktir (Bloom, 2001: 149-150).

Klasik politik felsefe için *logos*¹⁵, daima dışsal bir açıklamadır, şeyler kendisi kendisiyle gerekçelendirilemez, ruhun hareketini kendi kendisiyle açıklamak girişimi de onun içinde ve sonra daha içinde fundamental itki bulmaya yönelik sonuçsuz bir silsilenin üzerindeki hareketi izler. Kendiliğinden hareketli bir şey neden hareket etsin ? Özerk olan neden arzu etsin ? Tanrı neden konuşsun ? Nedenlere ilişkin bir açıklama, *logos*, bir özerkliği ya da tanrı olmaklığı îzah etmek üzere verildiğinde sadece bir arzunun doyumunu olabileceği ve bir gerekçelendirme olabileceği için çelişken bir sonucu doğurur. Arzu, ruhun *eidolar* üzerinde şeylerle birlikteliğine bir

¹⁵ Burada yaklaşım klasik politik felsefenin merceği ile kısıtlı tutuluyor ve Hegel'in *logosa* dair olağanüstü girişimi tartışmaya katılmıyor.

harekettir, ruhun hareketi *logosun* iletkenliğıyle şeylere olan mesafesini kapadığı ölçüde kendi önkoşulu olan yabancılığı kaybeder. Tanrı, tanrı olmayı arzu etmez. Bilgelığın problemi de burada yatar, bilge artık bilgiyi sevemez. Bütün arzuların arzusu, arzulamamayı arzulamaktır; arzunun hakikati onun paradoksudur (Rosen, 2014: 81). Fakat insan olarak ne mutlu ki ve maalesef yorum yapmayı sürdüreceksak ve en temelde insanı niteleyecek şekilde yorumların hangi özden olduğunu tayin edebileceksek, arzu etmekten yorulamayız. Tamlik ya da özerklik arayışımızın hakikati bir buluşa ulaşmakta değil, arayışın kendisini yenilemekte durur. Güzeli deneyimimiz bu nedenle hep eksiktir, o kendisinden öteye işaret etmeden edemez.¹⁶ Seviyor isem, “ben”in kendisini sürdürebilmesi için “ben”in düşürülmesi gerekir. Güzeli sevgisinin bu çelişkenliği hakikatin bilincine doğru gözcü bir temrindir. Hakikat bilincim hem bana ait hem de hakikî nasıl olabilir ? (Bilişsel) arzu, şeylere mesafede beliren farkındalığı kapatarak sahiplenirken ve bu faaliyete iyiliğı tayin ederken, şeylere dair bilincin hakikatlılığının üzerine sanki hümanist bir dayatma getiriyordur. Sanki güzele sevgi nasıl sadece benlik sevgisinin bir türeviyse, hakikatin bilinci de bencil bir dâvâmızın doğruluğuna olan inancımızın ve böylece iktidar arayışımızın türevidir. Peki bu savın bizâtihi kendisi kendini nasıl gerekçelendirecektir ? Yani sadece *thumotizmi* tanıyan bu derin hakikat de, bencil bir dâvânın ürünü olmaktan muaf olarak kendisini nasıl takdim edebilir ? Bilmek ve şeylerin iyiliğı arasındaki klasik bağı restore etmeye doğru çekiliriz. Hayat dolu ve üretken şairin tarafında, *poiesisi* yöneten bir ilkenin yokluğunda arzu bütünüyle

¹⁶ Âşık maşuğı (güzeli) bir tamlik, bir eksiksizlik olarak müşahade eder ve âşığın güzele dostluğuna kendi eksikliğinin bilinci refâkat eder, fakat âşığın (erkeğın) bir tamlik özlemiyle güzele birleşmek isteğı maşuğın da eksikli olmasını gerektirir. Güzeli ya da mâşuk sevildiğı ya da arzulandığı ölçüde ben tarafından sevilir kılındığı için (“güzeli seviyorum”ın güzeli olduğı için) mükemmeliğinden bir parça kaybetmelidir.

poetiktir ve dünya yaşamımıza kayıtsızdır. Hakikati kabul etmemiz, hakikati arzulamamız yalanı arzulamamızdan daha mâkul ve temellendirilmiş değildir. Soğukkanlı bilimcinin tarafında ise bütün rûhî fenomenler enerjinin ya da entropinin denklemlerine indirgenebilirdir, bu numerik hakikate bağlanmamız da o halde sadece numerik olabilir, matematikçinin hakikati de kendi iyiliğini temellendiremez. Ne şairin ne matematikçinin hakikati bize yalan yerine hakikati seçmemizin gerekliliğini îzah edebilir. Şeyleri arzusuz ve bilinçten belirli bir mesafede tanımaya dayanan olgucu matematikçi için, kendi vâzettığı hakikati kabul etmek ya da sevmek sadece bir değer olabilir ve o böylece tutarsız kalır. Hakikati poetik sayan ve değerler yaratmaya girişmiş şairse kendi faaliyetinin değerini temellendiremez; onda yaratmak arzusu bir iyiliğe yönelmediği için ya da iyilik onun özgür yaratıcılığı üzerinde hümanist bir boyunduruk olduğu için, o yaratımında sadece ürününü sever. Şair için de hakikati sevmenin yalanı sevmekten daha iyi olduğu gerekçelendirilemez; hakikati sevmek de yalanı sevmek gibi yaratılmış bir değerdir, şair için inanmaya değer ve inanmaya değmez şeyler vardır. *Logos*, gerekçelendirme daha önce de gösterilmeye çalışıldığı gibi arzunun doyurulması için bir dolayımıdır, yani insan tanrı olmadığı için konuşur. Hakikat için, şeylerin kendilerini açmalarına müzâheret göstermek için muhtaç olmalıyız, fakat *poiesisi* sadece iyilik yönetebilir. İyi, *poiesise* muhtaç bir varlığın ilkesidir. *Erosun* hareketi, bütün arzuların hakikatinin arzulamamak olması temelinde *logosla* sükûna varır ve anamlanır (Rosen, 2014: 234).

Ruhun varlığa açıklığında cezbolunması olarak *eros*, *thumosun* güzel ve yüceye alâkasıyla hem ayrışır hem de desteklenir. Güzel, tamlığın suretini göstermekle erkeksiliği kışkırtır, güzelin ayartıcılığı erkeksi kılar. Tam olmak arzumuz basitçe

muhtaç oluşumuza değil, ihtiyaçlarımızı sahiplenmemize işâret eder. Arzularken, Kantçı bir tarzda, kendimizi daima bir şey olarak alırsınız (görürüz). Arzularımız, *thumos* sayesinde sanki haklarımız olurlar, arzumuz teknik olsaydı doyumda sanki hiç arzulamamış gibi sadece sevinç duyardık, kayıpta ise öfkemizi gerekçelendiremezdik. Arzularımızın başarılması ve iktidar istencimiz, adaletsizlikler karşısındaki öfkemizde temellenir. Politik bir topluluğun parolası budur: Biz belirli şeylere erişimi müştereken kısıtlanmış bir *koinoniyiz*. Her öfkede iktidar perspektifi vardır. İşçiler olarak belirli bir noktadan sonra isteğimiz yalın bir maaş artışı değildir, biz bu düşkünlerin emrinde olmayı hak etmiyoruzdur. Biz, sadece ekonomik taleplerin işâret ettiği şekilde bayağı arzularının tatmini peşindeki insanlar değiliz, fakat kuşkusuz, böyle insanlar da vardır. Politika, bir incinen gurur meselesidir. *Logos*, böylece tam da politik olarak yapılır. Taleplerimiz, ruhlarımızın bencil hareketi değildir, bu hareket kendi iyiliğini tanımaya gelmelidir. Taleplerimiz bencil istihâlar olmanın ötesinde iyi olmalıdırlar. *Logos*, küçük, tikel şikâyetleri ve başkaldırıları daha büyük, kendisine dışsal ve bedensel benliği aşan bir dâvâyâ bağlar. Taleplerimiz asla kişisel bir problem olarak tatmin edilemezler; *logosun* genelleştiriciliği, yönetmek isteğimizi ortaya koyar, fakat *logos*, yönetmek arayışımızın bir fonksiyonu değildir. *Logosla* benlik sevgimizin ötesinde bir iyiliğe bağlarız. Buna zıtlıkla, *logosu* sofistçe bir pratik saymaya gelişimizde aklın iyilikle doğal bağını reddetmeye yatkın modern bir kavrayış rol alır. İsteklerimiz sadece ruhun spontanlığına ait olsalardı, taleplerimiz varlığa geliş ve yokluğa gidişlerden başka bir şey olmazdı; *thumos* olmasaydı isteklerimizi îzah edemezdik, îzah yerine ancak ikonlar önerebilirdik. Politika bu çerçevede, oluşun tezâhürleri üzerinde bir uyulaşım oluşturma yeteneğini hâiz retorikçilerin ve zorbaların umumu kandırdığı ve

zorladığı bir uğraşıya indirgenebilirdi (Benardete, 2000: 6-7; Strauss, 1975b: 154-155; Pangle, 1976: 1066-68).

Yüce tuttuğumuz arzularımızın hareketinin engellenmesi karşısındaki haklı öfkemiz, adalet talebimiz politikanın çekirdeğidir, politika herhalde bir rejim problemidir, bir iç savaş duyarlılığıdır. Politika, çıkarlarımızın îmâ ettiği basit realizmi aşan, bu realizmin kendisini uğruna fedâ edebileceği bir iyiliğin müesses bir adalete meydan okumasına dayanır. *Devlet* ruhtaki adaleti keşfedebilmek için, onu daha büyük harfleriyle kolayca tanıyabileceğimiz şehirde aramanın kolaylığını ilan eder, kuşkusuz öncelikle ruhta adaletin ne türden bir şey olduğuna dair bir farkındalığa sahip olmasaydık onu şehirde daha büyük harfleriyle daha kolayca tanımayı ummak üzere araştırmaya başlayamazdık. Diyalog boyunca en başta istidlâl edilmek gereken adaletin bir *tekhne* olmadığıdır; çünkü *tekhne* ediminin adaletine kördür. Adalet teknik bir iş olmadığı için, biliyoruz ki bir rejim problemi olan politika basitçe ezenler ve ezilenler arasındaki bir konfigürasyonun ifadesi değildir, öfkelenmekte haklı olanlar ve olmayanlar, öfkesi gerekçelendirilebilenler ve gerekçelendirilemeyenler arasındaki bir konfigürasyonun devinimsel ifadesidir (Mansfield, 2006). Zenginlerin daha çok kazanamadıkları için işçileri protesto etmeleri mâkul gözükmeyebilir. Adalet arayışının temel kaynağı ruhta, *thumosta* bulunur. Dolayısıyla *Devlet*'te şehir ve ruh arasında kurulan analojinin araçsal olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Analojinin kusurları açıktır, ruhtaki *eidos*ların (akıl, *thumos*, arzu) şehirdeki mütakabil sınıfları (filozof, koruyucular, üreticiler) yekpâre biçimde salt akıllı, salt erkeksi, salt ölçülü değildirler. Filozof, öfkesiz ve arzusuz değildir; koruyucu akılsız ve arzusuz değildir; üretici akılsız ve öfkesiz değildir. Dikkat edilirse, analogiyi rahatsız edenin akıllı ve arzuyu yekdiğerinden ayıran *thumos*

olduğu görülür; çünkü ruhu hem belirli bir tipte (akıllı, öfkeli veya arzulu olarak) mukarrer kılan hem de bu monotip görünüşü bozan *thumos*dur. Bu bağlamda, güya *thumosun* bastırıldığı ruh ve şehir arasındaki analojinin mükemmele yakın işlediği örnek olarak demokrasi sunulur. Sokrates bizi, demokratik şehrin tam da demokratik ruh gibi *thumotizmden* arı olduğuna ikna eder. Sokrates'in ruhtaki çelişkilere galebe çalacak şekilde, ruhtaki belirli bir tipin (*eidos*) hâkimiyetini ve böylece ruha birleşik bir kendilik duygusunu teklif ederken başat hedefi demokratik kişiliktir. Demokrat, oligarkın şımarık çocuğu olarak sunulur, "O bazen felsefeyle ilgileniyormuş gibi görünür, aklına bir şey geldi mi birden zıplayarak politika yapmaya başlar, askerlere imrenir savaşmak ister" (Platon, 1999: 291). Rejimlerin çöküşüne dair akıl yürütme de, kişinin farklı türdeki yaşam tarzlarını ve buna ait gerekçelendirme tarzlarını içselleştirmesi üzerinden ilerler. Lâkin sıhhatli ruh, sayesinde arzularımızı istediğimiz bir ruhtur. Demokrasi örneğinde ruh ve şehir arasındaki analogi nerdeyse mükemmeldir, bütün arzular eşit bir temelde değerlendirilirler. Demokratizme ait sürekli oluş, duraksız hareket sanki ruhtaki *thumosu*, *thumosun* teknik bir akışı anlamlandıran karakterini uyuşturmayı başarır; bu uyuşukluk, politikanın şehirde îmâ ettiği iç savaş problemini sanki yatıştırır. Bununla birlikte demokrasinin çoğulculuğu ve arzuları eşitlikçi kabulü, arzularımızın iyiliğini göstermekten vareste kılınmışlığımıza ait rölativizm ve letarji, demokrasinin mümtaziyetinin sürekli dâvâlar, inatçı kalkışmalar, gerekçelendirilmiş öfke nöbetleri olmasıyla huzursuz kılınır. *Logosun* sıraya yerleştiren faaliyetinin merkezinde, *thumos* vardır. *Thumos*, arzuları sıraya koyacak ve şehirde onların doyumu için ödenmesi gereken bedelleri tanzim edecektir. O halde bütün arzuların eşitlik temelinde şerefleendirildiği demokratik bir rejim, *thumosun* olmadığı bir rejim midir ? Bu anlamsız gözükür,

çünkü polisin kendiliğini ona *thumos* verir. *Thumosun logosun* yanında arzuya karşı savaştığı ve ona haddini bildirdiği yollu önermeyi, kuşkusuz önce bu önermeye ait zâhirî argümanın pedagojik yararını teslim ettikten sonra, daha titiz bir soruşturma altına almak gereklidir.

Ruhun spontanlığına dair, onun sürekli bir hareket olarak, dışarıdan tahrik edilmemiş ve böylece kendi edimlerinin sahibi olan bir hareket olarak kavranışına dair îzahın, bizi sürüklediği açmaz göz önüne getirilmişti. Ruhun hareketine dair bir *logos*, onu (ruhu) sükûna vardırmaya meylettiği için ve *logos* ruhun bir fonksiyonu olduğu için, ruhun hareketine ilişkin bir îzah, hareketli bir *logos*, yani *mitos* olabilirdi. Modern filozofik teşebbüs, sunmayı taahhüt etmekten kaçınamayacağı ruha ilişkin kavramsallaştırmasında, iyiliğin ruhun spontanlığı üzerindeki vesayetinden duyduğu politik memnuniyetsizlikle güdülendi. Ruhun akışının îzahının, *conatus*, *animos*, güç istenci ya da *id* gibi primordial bir itkiye indirgenmesi, aslında ruhun ruh olarak davranmadığını söylemekteydi (Rosen, 2014: 327) . Yani bu analitik ruh incelemesi, ruhun hareketinin iyiliğini bir “kocakarı masalı” sayarak, bu hareketin îzahını ruhun bir etkin nedene duyduğu mecburiyete dayandırıyor. Şu halde davranışlarımızdan, *conatus*, güç istenci, *id* sorumluydu. Fakat Sokrates bize, ruhun hareketine ilişkin îzahın kendi önermesinin testinden geçmek gerekliliğini göstermişti. Ruhun hareketini primordial bir itkiye mecbur kılan açıklamanın kendisi de, böyle bir primordial itkinin sonucu olmalıydı; dolayısıyla bu açıklama kendi iyiliğini temellendiremezdi. Bu takdirde, ruhun kendi hareketinin iyiliğine ilişkin bir hükmü olamazdı. Ruhun hareketini kendi iyiliğine kör kılan, basiretsiz ve etkin nedene dayalı îzahlar, arzunun engelsiz akışını temin etmek amacıyla *thumosu* işlevsizleştiren, temelde bedensel bir realizme dayanmışlardı. Aslında modernlerin

bu kararı da, hiçbir karar güdüsel olamayacağı için bir *logos*la payandalanmıştı. *Thumos* biliyoruz ki, davranışlarımızın adaletine ilişkin bir hesapçılığı işletmekteydi. Tamlik ya da özerklik arayışımız, sadece bedensel olanla sınırlı biçimde destekleniyor olsaydı, arzularımız bir engelle ya da tehditle karşılaştığında kolayca yönünü değiştirebilirdi, kollarımızla bedenimizi kapatıp ağlardık. Fakat özerklik arayışının bedensel olanın sürdürülebilirliğinin temin edilmesini gerektirmesi, beden kendisini sürdürmesini paradoksal bir kurala tâbi kıları. Beden kendisini inkâr etmeden, kendisini tehlikeye atmadan, kendi sürekliliğini temin edemezdi. Bu atılğanlığı, tam da kendi sonluluğuna dair bir farkındalıkla, arzu edebilmesininin eksik olmasıyla koşullu olduğunun farkındalığıyla beslenirdi. Ruhun hareketi, mecbur kılıldığı bir primordial itkinin sonucu olan bir teknik akış olduğu müddetçe, beden realizmi, onun yüce bir gaye uğruna kendini tehlikeye atmasına müsaade etmezdi. Fakat *thumos*, arzumuzun adaletine dair bir kanımız ve gerekçelendirmemiz varsa, sonuna kadar savaşmamızı söyler, yine çektiğimiz cezayı, uğradığımız bir kötülüğü gerekçelendirdiğimiz ölçüde öfkelenmememizi ve gerekçelendiremediğimiz ölçüde öfkelenmemizi söyler. Çünkü arzunun akışı, kendi hareketinin bilincinde değildir, hareketinin aradığını kaybetmeye bağımlı olduğunu göremez; sadece akıl, bir iyiliğin ışığında itkinin kabulü ve reddine dayanan kararı oluşturabilir. Fakat akıl, arzuyu denetlemek için arzu kabilinden bir yardımcıya ihtiyaç duyar, yoksa arzunun hareketi sürerken akıl biçare uslamlamaktan başka bir şey yapamazdı. *Thumos* bu nedenle, çoğunlukla bedensel başarılar ve rûhî emirler arasında kararsız kalır, ancak ruh sadece *thumos* sayesinde söz konusu edilebilir. Ruh bir bütündür ve bu sayede şahsiyetten bahsedebiliriz, bu sayede insanların mizaçları vardır.

Tamlık arzumuz, belirlenmemek ve yönetilmemek arzumuzdur, temelde yönetiliyor olmaktan duyduğumuz bir nefrete dayanır. Fakat bütün belirlenimlerin anası zamandır, ne olduğumuzu ne olmuş olduğumuza borçlu olduğumuz ölçüde eksikizdir. *Genesise* tâbi oluşumuz, ölmeye belirlenmiş oluşumuzdur ve özerklik arzumuz buna nefretten kaynaklanır. İnsanın zamansal bir varlık oluşu, onun özerklik arzusunun kaynağıdır. Arzunun hakikati arzu etmemek (arzusu) olduğu için, zamansal bir varlık olarak özerk olmanın yegâne yolu, hem geçmişimizin hem de geleceğimizin nedeni olabilmektir, belirlenmemiş olmak için *genesisimize* tâbi olmaktan kurtulmalıyız. Sonsuz geniş dönüş “yasa”sının devası buradadır. Fakat arzunun hareketi teknik bir akış iken, ruh varlığa geliş ve yokluğu gidişlere bağımlı olmakla, bedensel olanla başlayıp bedensel olanda biten bir türev iken, insan sadece kendi zamanının çocuğudur ve ruh, kendi edimlerinin iyiliğini temellendiremez. Bunun muvâcehesinde nihilizme düşmemek adına, Hegel’in zamanın (dönemlerin) kendi iyiliğini temellendirme girişimi göz önüne getirilebilir. Yine de politik niyetlere uygun olarak ruhu çarpıtamayız, çünkü adalet, en önce ruhta bulunur. Eksikliğin öfkeli bilincindeki tamlık arzusu olarak *thumos*, sonlu varlığına, bedensel olanın oluşunu bir iyilikte gerekçelendirebildiği ölçüde, gerektiğinde bedeni hiçe sayacak şekilde bir iyiliğe sığınabildiği ölçüde direnir.

Devlet’in IV. Kitabı’nda Sokrates, Glaukon’un *thumosun* arzudan farklı olmadığı serzenişine karşı Leontius hikâyesiyle *thumosu* arzudan ayırmaya başlar. Leontius anektoduna dair genel kanı ya da anekdotun yüzey argümanı Sokrates’in *thumoeidosu* arzusunun karşısına, onun arzuya ötekiliğini ve arzudan ayrılığını ispatlamak niyetiyle konumlandığıdır. Sokrates’in niyetine ilişkin doğru kanının ancak Sokrates’in uyandırmayı istediği kanının anlamı ele geçirildikten sonra ileri

sürülebileceği tanınırsa, hikâye kendisini bize daha kolay açacaktır. “Hikâye şöyledir: Aglaion’un oğlu Leontius Pire’den yukarı gelirken kuzey surlarının dibindeki infaz yerinde cesetler görmüş. Bir yandan bunlara bakmak ister, bir yandan da bakmamak için başını çevirmiş (kendiyi kavga edermiş). Bir süre görme isteğini yenip gözünü kapamış, ama sonunda dayanamamış, gözlerini dört açıp ölümlere doğru gitmiş ve lanet etmiş kendi gözlerine: “Haydi yamyam gözler... Alın doya doya seyredin bu güzel manzarayı” (Platon, 1999: 141; Bloom, 1991: 191). Leontius’un kendiliği bir zıddiyet, bir yırtılma halindeyken seyredilir. Erkeksi Leontius, sahip olduğu kendilik imajı parçalanırken seyredilir. Leontius, cesetleri görmek arzusunu kendisine yakıştıramamaktadır. O bu çirkin manzarayı hevesle izlemek arzusundan utanır. Bu nedenle Leontius, bu arzuyu gözlerine izâfe eder, sonra da gözlerini kişileştirerek onlara küfreder. Leontius bu arzuyu aşağılayarak kendisine dair imgeyi savunurken, bu arzunun bedensel karakterini öne çıkarır. Yamyam gözlerinin doymak için yöneldiği bu manzara çirkindir, bu arzunun paylanması, gözlerle hitaben bir *logosla* temin edilir. Bu arzudan utanç, haksız bir şeyler yapıyor olmaktan dolayı kendini (bedenini) azarlamaya varan öfke, arzunun aşağı hareketine karşı bir direnç olarak değerlendirilebilmek için bu öfkenin bir *logistikona* dayanması gereklidir, yoksa bütün rolleri arzunun canlandırdığı ve hikâyede aklın hiçbir rolünün olmadığı iddia edilebilirdi. Kaldı ki, Sokrates’in yorumu, arzular birini *logismona* karşı gelmeye sevk ettiğinde *thumosun logosu* müttefik olarak şahlandıdır. Fakat hikâye bunu yansıtmaz, Leontius’un *thumosu* akla¹⁷ müttefik olmamıştır, bilakis onun *thumosu* arzuya meydan okuyarak da olsa

¹⁷ Leontius hikâyesinde ilk bakışta akıl rol almıyormuş gibi gözükür, fakat hikâyede *logismonun* bir dayanağı vardır, cesetlerin arasında dolaşan bir adama kimse hoş bakmayacaktır. Leontius kendisine ait imgenin yıkıldığı hissettikçe öfkelenir, öfkesi arzuyu aşağılar fakat *logismonu* kendi hizmetkârı olmaya zorlar. Erkeksi Oedipus da elim bir manzara karşısında gözlerini kör etmişti, ancak onun bu

boyun eğmiştir. O halde *thumosun* daima aklın yanında arzuya karşı yer aldığı argümanına sadık kalacaksak, hikâyede arzu ve *thumosa* ait rollerde bir değişiklik gerekecektir. Leontius'un *thumosunun* meydan okuyarak da olsa yenik düştüğünü gördüğümüz bu aşağı arzuyu, en baştan *thumosun* adalet istenci olarak göz önüne getirebiliriz. İnfaz yerinde serili duran bu çirkin manzara, temelde şehrin adaletinin, şehrin dürüst yurttaşlarının haklarının bir yansımasıdır. Leontius'un kendiyle çekişmesi, bu adaletin çirkin olabileceği olgusuyla karşılaşmasında başlar. Bu temsilde arzu artık, yönelen değil, geri çekilen, iğrenen bir arzudur; çünkü şeylerden ikrah duymamız da arzudur. İçerisinde Leontius'un *thumosunun* sahneye sürüldüğü, adaletin yerine getirildiğini görmek istenci, infaz yerinde serili duran adaletin güzel olmayışının farkındalığından sonra, bu istencin kendisini temize çıkarmak için bir günah keçisi yaratmasına ilerler. “Yamyam gözler” bu anda suçlu ilan edilir. Dikkat edilmeli ki, *thumos* kendi dâvâsının haklılığını gerekçelendirmekten asla geri kalmaz. Öfkeyle gözlerine konuşur, konuşan cesur bir kalp dahi olsa *logosa* başvurur. Sokrates *thumosun* arzu karşıtı karakterini vurguluyordu, diyalogun devamına bakalım (Bloom, 1991: 376; Lampert, 2010: 300).

“Sokrates, başka birçok kez de, dedim akla karşı arzularının baskısı altında kalan insanın kendi kendini azarlayıp kendindeki zorlayan kısma karşı öfkelenildiğini, sanki iki yan varmış gibi mücadele edilirken, böyle bir adamın öfkesinin aklın bağdaşığı olduğunu fark etmedik mi ? Ama akıl yasak ettiği halde, öfke arzularla birleşip akla karşı korsa. Sanırım, bu durumu sen ne kendinde gördün, ne de bir başkasında.”

erkeksiliğinde Hades'te babasının yüzüne bakmamak gibi bir *logismon* vardı. *Thumosun* akla müttefik oluşu için bu Oedipus örneği daha uygundur. *Devlet*'te metin ilerlerken *thumosun* yerini *thumoeidosun*, yani görünüşte *thumosun* aldığını görürüz. Zımnedilen, Leontius hikâyesinin de gösterdiği gibi ahlâkî öfkenin sahte bir karaktere sahip olduğudur. Güya gözlerine söverek ahlâkî kusursuzluğuna ait bir izlenim yaratırken, temelde arzularını doyurur. Sanki suflî heveslerini denetim altında tutabilecek bir iradeye sahipken arzusuna yenik düşmüş gibi öfkelenerek kendi-imgesini ve “kendi”nin masumiyetini korur.

Glaukon, ‘Zeus hakkı için, hayır!’ (Platon, 1999: 96).

Glaukon’un erkeksiliğine, *thumotizmine* mükemmelen uygun bir cevaptır; erkeksiliğe yeminler ve küfürler eşlik eder. Glaukon, bu olasılığı yani arzu ve *thumos* arasında akla karşı bir ittifak olasılığını erkekçe savuşturur, o aşağı ve yüce olanı tanıyan biridir ve bu savuşturma onun kendilik imajına ait bir savunma refleksidir. Hikâyenin yüzey argümanı, Glaukon gibi adalete güvenmek isteyen birine öğretilen moral yorumdur, *thumotik* kişinin ruhundaki yönetici kısmın *logos* olduğu yollu pedagojik yorumdur, çünkü Glaukon da *thumotiktir* ve *logosa* tâbi kılınmalıdır. Hikâyenin asıl argümanı, ahlâkî ateşliliğin köklerinin ve tehlikelerinin sergilenmesidir, adalete sınırsız inancın riskidir. Adalet peşindeki *thumosun* edimleri güzel olmayabilirler; yani *erotizm* adaleti konu etmemizi dışlayabilir, dostlar (sevgililer) arasında adalet bir konu değildir. Sokrates’in ahlâkî dersi, bütün poetik eğretilmeleriyle kendi içinden yırtılan *thumosun* üzerini arzuya karşı mücadele eden *thumosla* örtmeye dayanır (Lampert, 1996: 125).

Ruhun başat bütünlüğünü ihmal eden bir ruh incelemesi, ruha ait *eidosların* sanki yalın kısımlar olarak görünmesi istikametinde bir yanılgıya yol açabilir, bu takdirde aklın mâkul olana doğru eğiliminin, arzu kabilinden oluşu anlaşılmaz kılınırdı. Dolayısıyla ruha ait üç tip, ruhun kısımları olarak değil, koşulları olarak anlaşılmalıdır. Şairane bir şekilde akli irade ya da arzunun fonksiyonu kılmak, ruhu en temel zorunluluğun özgürlüğüne dayanan bir güdüselliğe teslim kılmaya varmıştı, akli arzudan kesin bir şekilde ayıran analitik tutum da, aklın yöneliminin aklın işleyişine dair cevaplarca karartılacağı, ruha ait betimsellikle avunur. Daha önce de, şairane ve matematik yaklaşımların müştereken aklın faaliyetinin iyiliğinin göz önüne getirilebileceği ru’yetleri, kavramsallaştırmalarla bozduğuna değinilmişti. Ne

şairin ne de matematikçinin başarısı bir felâketten ayırdedilebilir, aklın doğasına dair yeni kavramsalaştırma akıl ve iyi arasındaki bağı kopardığından, iyi de kötü kadar akıldışıdır. Akıl en primordial olanın tamamlanmasına bir araçtır, kadim doğa anlayışıysa bu sürecin başarısına bir tehdittir. Bu teknolojik devrimin mimarı Makyavel oldu, gerçekten avamın arzularının kadimlerce takdir edilen iyiliklere erişmesi hayâlcilikti; aklın arzuları, bütün insanlar arasında en iyi paylaştırılmış bir akıl kavramsallaştırması temelinde herkeste müştereken bulunan ve en primordial olan arzunun akli kontrol ettiği bir eşitlikçilikte ya da aynı anlama gelmek üzere aklın işleyişine ait betilenimlerin bu arzuların takdir edilmesi bakımından hiçbir şey söyleyememesi yolunda bir basiretsizlikte kullanışlı kılındılar. Makyavel'in tanımladığı bu en eşitlikçi ve primordial arzu, bedensel olanda başlayıp onda biten bir arzu olan korkuydu. *Thumosu* reddeden bu yeni ruh incelemesi ve teknoloji, arzuyu artık arzulamıyor olmayı arzulamak paradoksu etrafında değil, bir itkinin ya da güdünün zorunluluğunun özgürleşmesi olarak tanımaya gelir. Özgürlük bu itkiye mecburiyetimizdir. Varlığın çekirdeğine ilişkin tanımlayıcı bir sözcü olarak kendini takdim eden Makyavel ve bütün tâkipçileri, bu tasvirici tutumlarıyla kendilerini bu en temel harekete ilişkin, bu hareketin iyiliğine ilişkin hiçbir *logos* öneremeyecek bir duruma sokmalarına rağmen, tuhaf bir şekilde bu projenin fanatik destekçileri olmaktan geri durmadılar. *Animosa, conatusa güç istencine, otantik daseine* dair bütün anlatıların *anti-thumotizmi* bu anlatıların avamdan beklediği pedagojik bağlanımla bir tenakuz teşkil eder. Teorilerinin içeriğindeki bedensel realizm, sadece zorunsal ve ancak böylece özgür bir sürece yol açarken ve bu oluşun iyiliğine ilişkin bir tartışmayı göz önünden geçirirken, kendileri çelişken bir şekilde idealistçe bu projeye avamı davet ederler. Teorilerinin vâzettığının aksine, kendi edimlerinin

iyiliklerini temellendirdikleri bir *logos* vardır, bu *logos* Makavel'in kararında bulunur (Mansfield, 2006: 146-150).

3. BİR İMKÂNSIZLIK OLARAK EN İYİ REJİM

Sokrates'in Atina'sı bir *dekadanstı*, sofistçe aydınlanmanın etkisi ve popüler aydınlanmaya güven Atina'da sâri bir iştihak halindeydi, Sokrates buna bakarak, *Devlet*'te Atinalıları en büyük sofist ilan etmişti. Geleneksel dindarlığa ait kontrollerin zayıflayışını, hem “aydınlanmış” şairlerin yeni tanrı tasavvurlarındaki ve eski tanrıları alaya almaktaki cüretlerinde hem de doğa bilimcilerin teolojik vehimler yerine cismânî ilkeler önermek teşebbüslerinde görmek mümkündür. Bir popüler aydınlanma olarak, avamın içinde, şehirde varlığı görünür kılma çabası olarak sofizmin galibiyeti, Atinalıların kibirli arzularını dolduran rüzgârdan ayırt edilebilir değildi. Atina bir rüyâya dalmıştı, kişinin en yüce taleplerinin şehrin yasasıyla uyumlulaştırılabileceğine dair cüret ve umut, klasik dindarlığın utanç ve korku duygularını ikame etti. Sokrates, bu güzel rüyâsından uyanmak zorunda kalacak olan Atina'nın hayâl kırıklığıyla dolu hışmını ön görüyordu. Atinalılar, bu güzel rüyâdan uyandıklarında kendilerini bu rüyâya yatıranlara hınçla saldıracaklardı. Bu güzel rüyâ, sofist aydınlanmanın varlığı *genesis* sayan ve varlığı görünür kılmayı zor ve retoriğe dayandıran muzaffer bir teknik kabiliyete duydukları kibirli güven tarafından hazırlanmıştı. Bu teknik görünür kılma, sürekli bir akıştan belirli kesitleri şehre dayatmak ya da bu akışı şehre farklı cephelerinde farklı göstermek ve kabul ettirmek doğrultusunda bir yetkinlik olduğu için sofist aydınlanma kendi edimlerini de sadece dayatma ve retorik stratejinin ürünü olarak anlayabilecektir. Bu şekilde bir görünür kılmanın, görünür kılmamaya tercih edilebilirliği için hiçbir kanıt sunulamaz. Bu görünür kılma arzusunun bir *logosu* yoktur. Sofistlerin yaşamları, servet ve şan gibi

konvansiyonel şeylere arzu duyuyor olmaları, onların doğayı görünür kıılma arzularının *logostan* yoksun oluşunun açık bir sonucudur. Sofistler ve Atina, doğayı bir *genesis* olarak anlamaya geldikleri için insanın doğal yaşamının görünür kılınabileceği ve insanın şehirde yaşamaya devam ederek yasanın ve konvansiyonun yabancı kıyafetlerinden soyunabileceği umudunu insânî etkinliğin başarısıyla tamamlayabileceklerine inandılar. Bütünün bilgisinin şehre uygulanmasına arzulu aydın inanç, *genesis* olarak kavranan ve temelde bir etkin neden açıklaması olan bütüne ilişkin bilginin, kendi bilgisinin ve yasasının iyiliğine dair bir gerekçelendirme ve nihâî nedenler olmadan berdevam olamayacak şehir üzerindeki yıkıcı etkisi konusunda ihmalkârdır. Böyle bir bilgi şehre uygulandığında, şehir bu bilgiyi *thumotik* kılar, dolayısıyla bu bir kanı olur. Şehrin en derin hakikate göre kendisini düzenlemeyi kabul etmesi şehrin bu hakikatin bilgisinin adaletine dair bir kanıyı sahiplenebilmesi ve hakikati moral ve pedagojik bir öğretiye dönüştürmesiyle koşulludur. Güzeli şehirde görünür kıılma için, *erotik* bir şehir yaratmak için adalet temelinde hareket etmeliyizdir, fakat güzel bahşedilendir. *Erosu thumotik* kıldığımızda, aslında sadece *thumosun* kendi edimlerini güzelleştiren bir çerçevelemeye başvurmaktayız. En iyi şehrin yaratılması insânî etkinliğin sonucu olarak gerçekleştirilemez, varlığın cezbesi şehrin ya da bütün hanelerin kapısını çalmaz. Varlığın kendini güzelce beyânına ya da *erotik* cezbeye sadece *thumotik* ruh mukabelede bulunabilir, fakat *thumotik* ruh güzeli bütünüyle şehirde görünür kıılamaz, o bahşedilir (Benardete, 1984: 27).

Platon'un *Devlet*'te trajik dünya görüşüne karşı cephe almasının maksadı, *thumosun* fedâkâr enerjisini ve onun meydan okuyucu atılganlığını adil şehrin kuruluşu yararına kullanmak olmuştur (Berg, 2010: 84-86). *Devlet*'te *thumosu* faydalı kıılma

girişiminin iflası, adil şehrin kuruluşunu gösteren tasarının olasılıksızlığıyla su yüzüne çıkar. Yani, adil şehrin demeç düzeyinde oluşturulmasının gerektirdiği *thumosu* ehlileştirme ve aslında *thumosu* felsefeye katma prosedürünün başarısızlığının nedeni, adil şehrin kuruluşunu motive eden ruhun *thumotik* oluşudur. Politik toplumu insanın en yüce ihtiyaçlarına göre düzenlemek niyetinin doğrudan bir sonucu olarak şehrin özünü ifade eden *thumosu*, şehre dair filozofik vizyona göre tanzim etmek niyeti, sürekli meydan okuyan ve kendisini fedâ edecek bir şeyler arayıp duran *thumosun* motive ettiği bir projede, *thumosu logosa* katma girişimi olarak sonuçsuz kalacaktır. Şehir insanın mutlak evi olmak için, doğal yasayı (konvansiyonel) yasası yapmak için erotizmin kanatlarıyla yükseldiğinde, adil ve cezalandırıcı tanrılara itâatini yeniden canlandırarak kendi üzerine geri düşer. Şehir, kendi üstesinden gelmek ve kendisine galebe çalmak için yükseldikçe ya da soyutlandıkça, her seferinde daha sert bir şekilde kendi üzerine düşecektir. *Thumos* kendini, imkânsız hayâllerin inşasında ve bu hayâllerin sukutu karşısındaki öfkede gösterir. İnsana ait en yüce gayelere uygun bir şehrin karakteri, şehrin doğasını ve ona ait özsel limitleri sergiler; moraliteye ve moralitenin özsellğine geri fırlatılır. *Thumosu* istikrarlı bir şekilde mûti kılarak, *erosun* taleplerine göre şehri düzenlemek ve böylece şehri ahlâkî öfkeden, linçlerden, katliamlardan, mukaddesatçı şiddetten arındırmak teşebbüsünün bizzat kendisi *thumotiktir*; şehri sınırsız bir oluş kılmak niyeti, sadece bir sınır çekmeyle hazırlanabilir. Ontolojik temelde bir düzen verme eğilimi ve yasama istenci, nasihat verici olmaktan kurtulamaz. Trajik dünya görüşünü mahvetmek projesi, bir trajediye dönüşür (Strauss, 1961: 140-145).

Yasanın bir konvansiyonel üstünlüğü ispat edecek şekilde irâdî bir veçheyi ve aynı zamanda bu iradeyi harekete getiren arzunun her halde kendi adaletine dair bir

gerekçelendirmeyi bulundurmak gerekliliği, bir doyum olan ve artık *erotik* olmayan bilgeliğin doğal üstünlüğünü şehirde yerleştirme talebinin, bir yasanın asgari koşullarını sağlamayan tiranik yönünü göz önüne getirir. Bilgeliğin politik atılğanlığı ister tarihsel bir doyum olarak kavramsallaştırılan poetik bilgeliğin ifadesi olarak nihâî demeç şeklinde tebârüz etsin ister matematikçinin numerik kesinliğinin taşıdığı ölçüye almanın politik sonuçlarıyla kışkırtılsın, sadece kendi yıkımını hazırlar. Daha önce de belirtildiği gibi tam bir *logos*, bütüncül söz söylenebilir değildir. Bütüncül demeç, bir tarafta en hakikî *logos*tur, diğer tarafta bir söz olmaktan kurtulmalıdır, çünkü kendisine ilişkin bir *logos* ya da açıklama sorumluluğundan kaçmalıdır. Tanrı konuşmaz. Kişinin de *erotik* mükemmeliyetine mütekabil bir yasa, yasanın kişide içselleştirilmesi ancak utanç, öfke gibi *thumotik* duygularla başarılabildiği için imkânsızdır. Bilgeliğin ifadesi yasalaşamaz, kendisini gerekçelendiremeyen bir yasa olamaz. Bu imkânsızlık, kanıların filozofik soruşturma için başlangıç noktası oluşunu ve özelliğini vurgular. Strauss için temel problemler kendilerini kanılarda sunuyorlardır ve var olmak bir şey olmaktır ve bir şey olmak bir şeyden ayırık olmaktır. Şeylerin varlığı ya da neliği onlar hakkında ne söylendiğinde, onlar hakkındaki kanılarda bulunur; fakat kanılar çelişkendirler, kanılardan hakikate yükseliş diyalektiktir. Filozof kanıdan bilgiye yükselişte, doğadan bağımsız bir öznellik olarak ortaya çıkmaz, “bir kadın olan hakikate tarafsızlık şiddeti uygulamaz”. Kısaca fenomenolojiyi metafiziğe çeviremez. Husserl dünyanın bilimsel anlaşılmasının, bizim doğal anlayışımızın mükemmelleşmesi değil, doğal anlayışın türevi ve bu doğal anlayışın üzerini örten bir sonuç olduğunu iddia ediyordu. Politik fenomenleri değer atfetmeden târif etmek girişimi, fenomenlerin değerle yüklü olduğunu hesaba katmıyordu. Heidegger şeylere ait fenomenin bütünüyle tarihsel

bağlamda oluştuğunu, Husserl'in saf bilincin sağladığını ileri sürdüğü doğal olmak iddiasındaki kavrayışın da tarihsel olduğunu ve bu mutlak iç görünün kavranacağı mutlak bir tarihsel momentte kendisinin belirlediğini ilan etti. Husserl'in peşinde olduğu pre-teorik deneyimi geri kazanmak, Heidegger'e göre imkânsızdı. Kendisinden önceki felsefenin dayandığı dogma (var olmayı dâimî olmaya özdeşleyen dogma), ancak insan yaşamının tarihselliğinde fâş olunurdu (Lampert, 1974; Zuckert, 1996: 51-53; Sokolowski, 2009: 7-10). Mutlak momente ait bu düşünce, mutlak akıl ve iradenin bir kaynaşması olarak akıl ve vahyin bileşkesi olmayı arzuluyordu. Aslında bu bileşim, yasanın modern kavrayışına ait bir damga taşır. Modern yasama, bedensel bir realizmin sınırları içinde tanımlanacağı ya da güzel ve yüce gözükmek yükünden âzâde olacağı bir bilgeliğin kararlaştırılması olduğu için, kendisine ait irâdî cephenin rasyonel cephe üzerindeki asimile edici galibiyetine dayanır. Modern yasa, yasalar kılığı altında bütünün ve bütün olmanın neye benzediği konusunda ketumdur. Strauss için modern felsefenin özgünlüğü klasik dikotomiye bertaraf edecek şekilde, *thumosun* düşürülmesidir. Aslında pre-teorik çevreye erişim, klasik anlamında kavranacak yasa temelinde mümkündür. Teorik yaşam için bir bütünü gösteren adil ve güzele ilişkin kanıların ilksel önemi inkâr edildiğinde, politik şeyleri anlamak için politik şeylere nasıl yaklaşmak gerektiğine dair sorun, yani yöntem sorunu politik yaşamda yapılan ayrımlar öznel ve bilim dışı diye bir tarafa atılarak, birincilleştirilir. Yasama, yasanın nihâî nedenleri konusunda karanlıkçı ve böylece kendi iyiliğinin temellendirilmesine karşı Makyavelce realist iken, onu yöntemsel bir konu ya da bir etkin nedenin konusu kılar. Fakat insanın dünyada bulunuşu, onun kanıları kendi kanıları kılacağı ve yasaları içselleştireceği bir moral fenomenolojiyi talep eder; yasaların olumsuzluğu

karşısında legal pozitivizme sarılarak dünyada bulunamayız, yasanın korkunç, güzel, huşu uyandıran, utanca sevkeden karakterinin öncelliğini tanımaya geliriz. Politik-moral dünya, yasanın olumsuzluğunun ve bütün tarih görelî ufukların ötesinde temel sorunları saklar. Doğal ufku îâm eden temel problemler, filozofun şehirle ilişkisinde ışığa gelir (Strauss, 1971: 5-6; Tkach, 2011: 174).

Platon'un muhafazakârlığına yapılan aşırı vurgunun, felsefenin mündemiç devrimciliğini örtmesine izin vermek adil olmaz. Muhafazakâr bir yorumun önereceği gibi *Devlet* bir trajediye ve Platon bizden Sokrates'in aslında adil bir şehir inşa etmenin adil olmayan sonuçlarının farkında olduğunu anlamamızı bekliyorsa ve hatta *Devlet* adalet peşindeki aşırılıkçılığın kötü sonuçlarını sergileyen bir hiciv olsa bile, Sokrates'in bu şehri iyi bulduğunu söylerken yalana sığınmak gerekliliği açıklamaya ihtiyaç duyar. Sokrates salt en iyi şehrin kuruluşunun trajik karakterini göstermeye çalışıyor olsaydı, bu devrimci önerilerinin bir kez söylendiğinde şehrin hâkim kanılarını tehdit etmeye başlayacağına da gözlerini kapayamazdı. Bu bağlamda yekdiğerini ikame edebilmek üzere, Sokrates ya da Platon muhafazakâr olsalardı, bu devrimci fikirlerin tehlikelerine karşı geleneksel Atina'yı nasıl koruyacaklarını düşünerek susmaları gerekecekti. Bir filozof için bir devrimin arzulanırlığının, avam üzerindeki muhtemel şedit sonuçları nedeniyle hafifletilmesi mâkul gözükmez. Felsefenin şehir üzerindeki yıkıcılığı, felsefenin bir savunuya ihtiyacını âcîl kılar, fakat felsefenin toplumun ihtiyaçlarına tâbî kılınmamasına yönelik bu muhafazakâr âciliyet, felsefenin politik iktidarla buluşturulmasına ya da felsefenin politik yaşamı iyileştirme olanaklarına dair filozofik umudu söndürmez. Çünkü felsefenin politik edimleri politikaya değil, felsefeye, felsefenin iyiliğine tâbidir. Bu ışıktâ, felsefeyi *non-erotik* kılan bilgeliğin ifadesi olarak bütüncül

demecin, demecin politik yaşamda hemen her şeye kadir olduğunu düşünen sofistlerce yaratılan bir politik etkinlik olduğu göz önüne getirilmelidir.

Bilinir ki *Devlet* Sokrates'in Polemarkhos tarafından alıkonmasıyla ve kendisini savunmaya zorlanmasıyla açılır. Platon, sofistlerin retoriğe güveninin, kötü bir önermeyi iyi gösterme becerisini politikaya eşitlemenin kırılganlığını göstererek başlar; Sokrates alıkonmasına karşın Polemarkhos'a "seni ikna edebilirim" der. Akıllı olanın akılsız olanı kandırabileceği yollu politikayı retoriğe indirgeyen tasım, Polemarkhos'un "ya seni dinlemezsem, burada kaç kişi olduğumuzu görmüyor musun" yollu tehdidiyle parçalanır. Varlığı şehirde görünür kılmanın *tekhnesi* olarak retorik, önemli fakat kısıtlı bir yetkinliğe sahiptir. *Devlet*, politikanın ciddi bir iş olduğunu gösterebilmek için adaletin doğaya temasını, politikanın doğasının akli yendiğini göstermelidir.¹⁸ Politikada akla karşı dik başlılık gösteren bir şeyler olduğunu göstermek gerekir (Bloom, 1991). Yasa, insanın özerk olmak arzusunun paradoksu içinde yapılır. Bir kere, tanrının özeni üzerimizden çekilmiştir ve artık kendi başımızın çaresine bakmalıyızdır, yasayı doğal olarak yaparız, yasa artık bir şeyler ummamak (ummak zorunda olmamak) umudumuzdur. Aklın tavsiyeleri, yasanın rasyonel unsurunun gerekçelendirmeleri özerkliğe doğru bize rehberlik etse dahi, özerklik arzumuzda mündemiç tâbi olmamak arzusu bu yönergelere boyun eğmemize karşı direnç gösterir. Özerk olmak adına bağımlı olmayı kabul etmek gibi bir gerilime sürükleniriz. Yasaya itâat edebilme kabiliyeti, yasayı önceler, *thumos* sayesinde yasaya ve onun güzelliğine ve onun korkunçluğuna alışıarak onu

¹⁸ Sokrates sofistlere karşı adaletin doğal olduğunu, kozmik bir dayanağı olduğunu savunabilmek için doğadan müşterek bir şeylerin geldiğini göstermek zorundadır. *Yasalar*'da Atinalı yabancı, ki o öldürülmek yerine kaçmayı seçen Sokrates'in epizodudur, adaleti savunurken, sofistlerin ilk şeylere dair cismânî ve bedensel varsayımların yerine ruhu geçirmeye çalışır, adaleti politik bir probleme dönüştürür.

içselleştirdiğimizde kanılarımızda yasalarımızı adil ve güzel bulur ve böylece onun iyiliğine dair temellendirmeleri göz önüne getirebiliriz. Yasa, en bedensel zarûriyatla birlikte hareket ederek bize ait olduğu gibi, yasaklarının ve emirlerinin bedensel olanı aşan iyiliğine dair bir gerekçelendirmeyi temin eder. Edimlerimizin adaletini ve güzelliğini önemsemeye boyun eğeriz.

Polemarkhos'un Sokrates'i alıkoyarak onu evine davet etmesiyle başlayan diyalog, şehrin geleneksel otoritesini temsil ediyor olarak gözüken pederi Kefalos'un, konuşmadan ibadet için çekilmesiyle devrimci bir şehrin kuruluşu için daha serbest bir ortam halini alır. Polemarkhos, dindar pederinin yokluğunu aratmayacak şekilde, ama kuşkusuz bir yenilik konusunda düşünmeye pederinden daha hazır bir şekilde, gerçekte bütün şehirlerin ve şehrin dürüst muhafazakâr yurttaşının tâkip ettiği bir pratiği adalet olarak ileri sürer. Adalet bir beceridir; adalet dostlara iyilik düşmanlara kötülük etmek becerisidir. Kuşkusuz Polemarkhos, bir dostun ne olduğu bilgisinin teknik olmayan filozofik karakteri konusunda ısrarlı bir düşünceyi sürdürmek için fazlasıyla dürüsttür (muhafazakârdır). Zâten dostlar yekdiğerine fayda, düşmanlar yekdiğerine zarar getirirken, adalet Polemarkhos'un sözünü ettiği türde bir edimin sonucuyken, bu edimlerin adil olduğu önermesi dayanaksız kalacaktır (Rosen, 2005). Adalet, düşmanlarına karşı zarar vermeye dayanan bir beceriyken, bu sanatı uygulamanın uygulamamaya üstünlüğü tanıtılamaz. Dostlarımızla yardımlaşmak ve düşmanlarımızla savaşmak ediminin iyiliği, bu bilfiil etkinliğin ve arzunun türevi kılınmış olur.

Sokrates'in adaletin teknik bir bilgi ya da bir sanat olduğunu ileri süren muhataplarının, adaletin doğallığı karşısında argümanlarını geliştirirken öfkelenmelerini nasıl anlayabiliriz ? Adaletin rölatif olduğunu savunan biri, öfkesini

hangi gerekçeye dayandırabilir ? Öfke, adalete inanca işâret eden ve adaletsizlik kanısı karşısında uyanan bir rûhî emaredir. Bütün düşmanlarımızla bir dâvâmız vardır. Bir ortak kaygıyı paylaşmıyor olsaydık bir dâvâmız olabilir miydi ? Adalet doğal olmasaydı ve güçlünün avantajından ibaret olsaydı, sofist Thrasymakhos'un retoriği politik yaşamda her şeye kadir olurdu (Strauss, 1964: 85-90). Atina, güzel olanın hakikatini tecessüm ettirebilirdi, şehirde görünür kılabilirdi. En büyük sofist Atina olduğu için, Atina rüyâya yatar. Adil olanla güzel olanın birlikteliğini şehirde görünür kılmak hülyâsı, bir şehir kurmanın ve temelde bir yasa yapmanın iyiliğinin sorgularına ait yüklerden hafiflemiş bir şekilde adaletin bir sanat olarak anlaşılmasına varacak bir sofistçe bilgelikten beslenir. Adalet sanatsa, bu sanatın adil uygulanıp uygulanmadığı konu edilemez. Bu teknik başarıya güven, hiçbir *tekhnenin* salt kendi mükemmeliyeti için sürdürülemeyeceğini görmezden gelir, hiçbir üretimin ereği, salt o üretimin içsel ve içkin mükemmeliyeti değildir. Kendi nesnesine bağımlılıktan kurtulmaya arzulu bu özgür *tekhne*, iyi sanat kötü sanat ayrımının *logosa* olan tâbiyetinden kaçmak niyetindedir, kuşkusuz bu niyetin kendisinin bir *logostan* âzâde olamayacağına körleşmiştir. Legal realistler de, her ne kadar yasanın pozitif kökenlerini ifşâ etmekten ve yasanın olumsal karakterini itiraf etmekten güya bilgece bir gurur duysalar da, kendi edimlerinin adaletine dair bir açıklamaları olmadan bunu yapamazlardı. O halde *Devlet*'in devrimciliğini, onun şehrin adaletini sorguya çekmesini bilgiç bir sofist pratik sayamayız (Lampert, 2010: 346).

Devlet'in yüzey argümanı, *thumotizmin* eğitilebileceği ve adil şehrin temeli haline gelebileceğidir ki, bu adil şehir için zorunlu bir varsayımdır. Fakat öfkenin, bir çoban köpeği misli akıl onu her çağırdığında yatıştırıldığı değil, suçlayacak bir şeyler bulup kendisini gerekçelendirdiği, kendi dâvâsının haklılığının sorgulanmasına kolayca izin

vermediği görülür. Thrasymakhos, *Devlet*'te konuşmaya bir “vahşi bir canlı gibi” atılır, bunun karşısında Sokrates ve Polemarkhos korktuklarını itiraf ederler. Felsefe şehrin adaletsizliğini sorguya çekeceği sırada, Thrasymakhos şehrin kendisini savunmak üzere öne atılır. Fakat Thrasymakhos bir retorikçidir, onun işi kalabalıkların kızgın tutkularını şahlandırmak ya da yatıştırmaktır. Aslında Thrasymakhos'un etkinliğini abarttığı keskin zekâlılığı ve retorik becerileri, en büyük sofist olan avamın, onu oyuncağı kılmasından başka bir şey değildir. Thrasymakhos, politik toplumların içten içe hep sakladığı bir kanıyı öfkeyle yükseltir; bu, adaletin güçlünün avantajı olduğu yollu önermedir. “Adalet güçlünün çıkarıdır” önermesi, bir müphemiyet taşır. Bu önerme, en başta sadece hayatın çekirdeğinin güç istenci olduğunu ve herkesin aslında adalet kılığı altında kendi avantajını aradığını ilan ediyormuş gibi gözükür. Zayıflar, adalete dair her ne kadar ahlâkî kavramsallaştırmalar uydursalar da, bu aslında onların kendi avantajlarını aramaları ve güçlü olmak çabalarıdır. Şu halde köleler de, pekâlâ bu bağlamda tâbir-i câizse, iktidarı ele geçirebilirler ve bu edimleri gayet adildir. Hakkı hak yapan iktidardır. Thrasymakhos bir sanatçıdır, bir retorikçidir ve onun her iktidarı adil sayan, adaletin bedensel realizm olduğu önermesi onun bedensel realizmiyle örtüşmektedir. Aslında Thrasymakhos, kendi önermesinin *logosunu* anlamamaktadır. Adaletin güçlünün avantajı olması, bütün rejimlerin yaşadığı bir olguysa, bu olgu tek başına nasıl güçlünün avantajının savunulmasının adaletine ilişkin kanıyı besleyecektir ? Bu önermeyi sahiplenerek ileri süren Thrasymakhos, bir aktüel durumu tespit eden bu önermeye olan bağlılığını bu önermenin iyiliğine ilişkin bir kanı olmadan nasıl temellendirebilir ? Adaletin güçlünün avantajı olduğu önermesi, *thumotik* bir şekilde bedensel realizmi aşarak bir îzaha temas ettirildiğinde, adaletin

güçlünün çıkarının teknik bir uygulaması olmasını îmâ etmenin ötesinde, güçlünün avantajının savunulmasının adaletine dair gerekçelendirmeye varır. Ne kadar aptalca gözükmüşse gözüksün, güçten düşen efendilerini savunmaya devam eden kölelerin edimlerinde bir erkeksilik vardır. Bu önermenin îzahı, bir *logosa* bağlanması, adaletin güçlünün zayıfı ezmekle varlığı görünür kıldığı bir *tekhne* olmasının adaletinin ve iyiliğinin temellendirilmesi girişimini başlatır. Çünkü güçlünün adalet sanatını icra etmesi, kendi çıkarının bilgisi temelinde kötü ya da iyi bir icra olarak belirlenir. Thrasymakhosçu önermenin mantıksal sonucu olarak güçlünün çıkarının savunulmasının haklılığı kabul edildiğinde, adalet güçlünün çıkarlarının savunulmasının mükemmeliyeti olarak konu edilebilir; adalet bir icrayı, bir teknik akışı ölçüye alır. Klasikler için Makyavel ve Spinoza'dan farklı olarak, iyi ve kötü, arzularımızın türevleri değildir; bilakis arzularımız iyiliklerine tâbidirler. Arzu özerk olsaydı, neden bir hareket olsundu ? Konu dışı olmakla birlikte, bu soruya Makyavel ve Spinoza çizgisindeki yegâne yetkin cevap Hegel'inkiydi.

Thrasymakhos, adaletin yönetenlerin avantajına olduğunu belirledikten sonra, tezini güçlü olan için adaletin söz konusu olmadığı görüşüne geliştirir. Thrasymakhos pekâlâ adaletin var olduğunu, fakat adaletsizlik karşısında güçsüz kalmaya mahkûm olduğunu söylüyordur. Thrasymakhos, adaleti yöneticinin yönetme etkinliğinde asla yanılmadığı ve böylece yönetme etkinliğinin dayandığı avantajı konusunda yanılmadığı bir *tekhne* olarak târif ettikten sonra, bir öfke ânıyla birlikte adaletin kaybetmeye mahkûm oluşundan bir gücenmişlikle bahseder.¹⁹ Sokrates, adil şehirde adaleti tiranik bir şekilde dayatabilmek için Thrasymakhos'u kendisine müttefik kılabileceğinin farkındadır. Problem, bir retorikçi olarak teknik bir kişi olan

¹⁹ Thrasymakhos bir retorikçidir ve onun işi yöneticinin kendi çıkarı hakkındaki basiretine bağlıdır.

Thrasymakhos'un, önermelerin iyiliklerini temellendirme girişiminin bedensel realizmin fonksiyonu olmaktan kurtulamayacağını kabul etmesine dayanır. Fakat onda, onun öfkelenebilmesinde, onun kendi çıkarlarının hilâfına kendi bedensel realizmini aşabilen gerekçelendirmelere boyun eğebilecek bir erkeksiliğin bulunduğu gözlemlenebilir. Thrasymakhos, kendi adalet tanımının iyiliğini göstermeye çıktığı sırada, adaletin erişilmez arzulanırlığında adaletsizliği övmeye başlamıştır. Felsefe Thrasymakhos'u istihdam edebilir, adalet *tekhnenin* iyi ve kötü kullanımlarını göz önüne getirir, politika, retorik becerilerin ötesinde iyiliklerine inanılan adil ve güzele ilişkin kanıları gerektirir. Sokrates Thrasymakhos'a diyalektikte üstündür, fakat Thrasymakhos avamı ikna edecek politik retoriğe sahiptir. Thrasymakhos çıkıp gitmek istediğinde diğerleri onu kalmaya zorlar, Sokrates de rica eder (Platon, 1999).

Adil şehir aslında, Thrasymakhos'un târifinin tam aksi bir adaleti gösterecektir, filozofların yönetmeleri avantajlarına değildir ve kimse aslında adaleti göz önünde bulundurmaz. Sokrates'in dediği gibi adalet herkesin avantajıysa, bununla birlikte herkes kendi avantajını bilemeyecekse, filozof adaleti dayatmak zorundadır, böyle bir dayatma için filozofun iynin bilgisine sahip olması gerekecektir; fakat kendi imkânlarının dışında bir şeye daha sahip olmalıdır: Filozof avamı kendisinin yönetmesi gerektiğine ikna etmelidir, sadece Thrasymakhos'a işinin (retorik) asıl mâhiyetini göstermekle yetinemez, onu kendisine dost kılmak zorundadır. Strauss'a göre Farabi'nin şerhleri, adil rejimin kuruluşu için Thrasymakhos'un diyalogdaki politik merkezîliğini göstermektedir. Fakat adil şehirde yönetmek neden filozofun avantajına olsun ? Filozof politik yaşamda kazanılabilecek bir şeylere mi arzuludur ? Strauss ve sağ Straussçuluğun yorumu odur ki, en iyi şehre ait kuruluş süreci, sadece felsefenin şehre ilişkisini aydınlatmaya yöneliktir. En iyi şehrin kuruluşuna giden

yolda büyük engel, avamın filozoflara karşı ahlâkî öfkesidir. Sokrates Thrasymakhos'u sakinleştirdikten sonra, Thrasymakhos'u avamı sakinleştirmek için kullanabilir. Onun filozofik retoriği politik retorikçiyi, politik retorikçi de avamı ikna etmelidir. Sokrates felsefeyi aleniyetten uzak tutacaktır, karşılığında Thrasymakhos da felsefenin kötü olmadığına şehri ikna edecektir (Strauss, 1989: 156; Strauss, 1964: 74).

Sokrates *Devlet*'te insanın en yüce ihtiyaçlarını tatmin etmek için, şehrin hangi karaktere sahip olması gerektiğini açığa çıkarır. Bu gerekliliğe uygun olarak şehrin inşasının mümkün olmadığını görmemizi sağlayarak, şehrin doğasını, özel limitlerini görmemizi sağlar. İyi şehrin kuruluşundaki esas, insanların doğaları itibariyle farklı olduklarıdır, doğa insanları farklı sıralara yerleştirmiştir. İnsanlar, bilhassa erdeme erişmek kabiliyeti bakımından eşitsizdirler. Mağara aydınlatılamaz, Sokrates ateşi mağaraya getiremez, sadece ışığa doğru az sayıda kişinin kaçmasına rehberlik edebilir. Strauss'un sıklıkla ele aldığı, felsefenin temel problemlerinin sürekliliği ve insanın en yüce arayışına politik düzlemde bir çözümün bulunamayışı temaları, bizi pre-teorik bir çevreye, aslında mağaranın ilksel düzeyine geri çağırmaya yöneliktir. En iyi şehrin varlığa gelmesini imkânsız kılan mağaranın orijinal karakteri nedir ? Mağaranın karakterini anlamak için Platon'un mağarasındaki moral-psikolojik tiplerin neyi temsil ettikleri göz önüne getirilebilir. Filozofun düşmanı olarak dindar kişi, filozofun başat suçlayıcısıdır; dindar kişi, mağaradaki gölgelerde ısrar eder ve kendisinin ve yurttaşlarının deneyimlerinin özgül anlamına ve büyüüne kapılmıştır. O, kendisinin ve halkının bağlandığı tarzların tikelliğini, ayrıksılığını, çok türlülüğünü evrensellik yönünde parçalamaya meyleden ne varsa ona düşmandır. Filozofu yönetici olarak kesinlikle tanıyamayacak

en azgın grup budur. Bir de *logos* ve politik niyetselliğe düşman matematikçiler vardır, akıllarının dünyayı düzenlemek ve açıklamak yeteneğiyle büyülenirler, sayıların bütün şeylere uygulanabilen homojenliği, onlara bütün tikellikleri birliğe indirgemek gücü verir.²⁰ Kendi ilkelerinin sorgulanabilirliklerini ve farklı türdeki şeylerin doğal heterojenitesini unutmaya meylederler. Bir kere filozof mağaradan kurtuldu mu, mağarayı sadece küçümseyebilir. Mağaradakiler köle olduklarından habersizdirler, kurtulmanın şehirden hiçbir çıkarı yokken neden yönetmek istesin ? Filozofları yönetmeleri için zorlamak gerekir. *Devlet*'te aslında filozofun yönetmesi görülmez, filozof adil şehrin bir unsuru değildir, sadece onun kuruluşuna giden yolda bir araçtır. Süreç, filozof ve şehir arasındaki uyumlulaşmanın olanaksızlıklarını sergiler. Sokrates'in kendisine dost kıldığı Thrasymakhos filozofların yönetmesi için avamın ikna edilmesini sağlayabilir. Fakat filozofları ikna etmek daha zordur. Sadece filozof olmayanlar filozofları şehirlerle ilgilenmeye zorlayabilirler. O halde filozoflar avamı kendilerini zorlaması için ikna etmelidirler. Ve gerçekten filozof yönetecekse, filozofu yönetmeye zorlayanlar onun şehrini terk etmelidirler. *Devlet*'in teorik girişimi, içerisinde her üyesinin görevinin onun öz-çıkarıyla özdeş olduğu bir rejim kurmaktır, hiçbir adalet talebinin şehrin yasalarını aşamayacağı bir rejim kurmaktır, kral ve filozofun faaliyeti özdeş olsaydı bu mümkün olabilirdi (Bloom, 1991).

Filozofların yönetmek istememeleri yollu mağrur tavırları, modernler tarafından tumturaklı bir propaganda olarak görülmüştü. Klasik filozofların felsefeyi en kutlu ve en yüce uğraşı saydıkları için yönetmek istemedikleri, basitçe insânî işlerle uğraşmak

²⁰ Bu açıklama Alan Bloom'dan alınmıştır: "Dindar insanlar *idealar* onların dünyasının heterojenitesini tehdit ettiği için, matematikçilerse onların dünyasının homojenitesini tehdit ettiği için düşmandırlar" (Bloom, 1991: 405-407).

için vakitleri olmadığı görüşü, modernler için *poiesis*in paradigmatic örneği teori olduğu için, varlığı gaspeden teknolojik gayretlerini entelektüel tortularla örtme olarak telakki edildi. Felsefenin bu özden bir kavrayışını temin eden ve böylece felsefenin imkânsızlığını ilan eden, yasanın salt irâdî bir kararcılığa indirgenerek kanılarda süreğen strüktürlerin yer alamayacağına inanan yeni yönelimdi. Yasanın olumsuzluğuna yapılan vurgu, filozofun tarihsel ufukların ötesinde, kendi tarihsel ediminin açtığı dışında bir mutlak ufka temas edemeyeceği, yani ruhun bütün olarak bütüne açıklığının (*lichtung*) imkânsızlığı vurgusuydu. Kuşkusuz bu vurgu, her vurgu gibi sadece daha temel bir kararı besleyebilirdi. Filozofun etkinliği, bu yeni kavramsallaştırma etrafında halkın korku ve beklentileriyle mukayyet kılındı. Felsefe, avamın *genesis*ini tamamlamak ödevini üstlendi. Şair-filozof, varlığın tensibini kararcı bir şekilde yasalaştırabilirdi. Heidegger'de teolojik doruklara ulaşan bu *völkisch* düşünme tarzına birçok kanıt sunulabilir. Politik basireti ontolojik kılmak, şair-filozofu varlığın tensibini açan yasanın iyiliğine ilişkin gerekçelendirmelerden yoksun kılar. *Dasein*, bu yoksunlukta kendi etkinliğini ancak keyfi bir karar olarak sahiplenebilir, felsefenin politikası *logos*tan ârî bir kararcılığa bağlandığında artık bir kararın îtidali ve huşuneti arasındaki ayrımı göz önüne getirecek politik standartlar da tüketilmiştir. *Dasein*in özerkliği ve spontanlığı olarak kendi yasalarını kendisinin yapması, paradoksaldır; kendi kendini yasayabilen neden yasa yapsındı ? *Dasein*, kendi özerkliğinin ve öz-yasalılığının îzahını veremez, iyiliğini temellendiremez. İnsanlar özerk olmanın paradoksu içinde yasa yaptıkları için, yasalarının güzelliğine ve yüceliğine önem verirler. İnsanlar kendi hayatlarını yöneteceklerse ve bunun için doğal olarak yasa yapacaklarsa, bu edimlerini yüce olarak tanıyamadıkları müddetçe yasa, avara kasnak bir işleyiş gösterecektir; insanın

salt kendi silahlarına bel bağlayarak yaptığı bir yasa onu kendisinden daha muktedir kılamaz. Ailenin, politik toplumun olmadığı, insanın yasaya muhtaç olmadığı bir çağ olarak Kronos, insanların kendi başlarının çaresine bakmak zorunda olmadıkları bir zaman olmuştu. Ve sonra insanın kendi işlerini kendisinin görmesi gerekti. Zeus'un cezalandırıcı yaptırımı sonucu yarılmayla geldi bu; bu Zeus çağıdır. Zeus çağıyla tanrıların ilgisi insan üzerinden çekildikten sonra, insanlar filozoftan tanrı gibi kendilerine göz kulak olmasını talep edebilir mi ? Filozofun bunu reddi sanki mukadder olsa bile, akıllı olmayanın akıllı olana daima şüpheyile bakacağı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu güvensizlik boşuna değildir, filozofun ne yaptığı, gayesinin ne olduğu akıllı olmayan tarafından pek anlaşılır değildir; fakat filozof için daha tedirgin edici olan akıllı olmayan kişinin kendisini filozofu yargılamaktan alıkoymamasıdır. Yasa, her ne kadar zaman zaman saçma reçeteler gibi belirse de, nihayetinde bir rasyonel pay içerir ve bir tarafına filozofun diğer tarafında akıllı olmayanın sığınabileceği bir duvar işlevi görür. Duvarın bir tarafı yasanın sahiplenilmişliğinde ahlâkî mükemmeliyetin ölçüsü olan şehrin ufkunu yaratır, irâdîdir ve tiraniktir; diğer tarafında yasa, bir gerekçelendirmeye dayanmak ve iyi olarak temellendirilmek zorunda olduğundan akıldan pay alır. Bunun anlamı, yasanın irade ve aklı tefrik etmesidir. Cezalandırıcı yaptırımla tanrısal ilginin insanın üzerinden çekildiğine dair kanıya dayanan özlem, irâdî, yöneten bir akıl özlemidir. Yasanın içselleştirilmesi olarak *thumos*, sanki bir zamanlar var olmuş yasa olmayan bir yasayı geri getirmek arzusudur. Tekraren, *thumos* adalet temelinde öfkelenerek şahlanır ve politik ideallerinin üzerinde yürümeye başlar, sonra yasa olmayan bir yasa getirmek arayışının bir yasamayı gerektirdiğine uyandığında sukuta uğrar, öfkelenir (Strauss, 2001: 49).

Felsefe her ne kadar bir sonsuzluk uğraşısı olsa da, felsefe yapmak bir şimdi ve burada işidir, filozofun kendi koşullarını güvende kılmak kaygısı da filozofiktir, felsefe böylelikle basirete (*phronesis*) mütedâirdir. Şehir, karar olmadan durur, politika karar vermek mecburiyetiyle sürdürülebilirdir, buna karşılık bilgelik arayışı yetkin kanıtın olmadığı durumlarda kabullerin geri çekilmesini ve hükümlerin askıya alınmasını (*epokhe*) îmâ eder. Fakat, ölüm kalım meselesi gibi âcil durumlarda hükümleri askıya almak olanaksızdır. O halde bilgelik arayışı için yaşam ve ölüme ilişkin meselelerin, peşinen kararlaştırılması gerekir. Yaşam ve ölüme ilişkin bütün meseleler nasıl yaşamalı sorusuna indirgenebilir. O halde filozofik girişim, bu sorunun en baştan çözüldüğünü kabul etmelidir, en iyi yaşam filozofik yaşamdır. Yine de en iyi yaşamın filozofik yaşam olduğunun diğer alternatiflerden daha savunulabilir olduğu gösterilmelidir. Sanki filozofik yaşamı seçmek irâdî bir akt olarak ortaya çıkar, filozof küçük yaşlardan beri *erosunu* ikâme edecek bir *daimona* mı sahip olmalıdır ? Heidegger buna bakarak, fundamental özgürlüğün hipotetik olmayan biricik şey olduğuna varmıştı. Kategorilerin tarih bağımlılığının kavranacağı değişmez temel, varlıktı ve varlığı deneyimlemek için sonlu mevcudiyetinin kabulüne gelmek gerekti. Varlık, insana yaşıtt olduğu için, insanın iyi yaşama dair kanılarla karşılaşması insanın sonlu mevcudiyetin farkındalığıyla bir proje olarak kendini bulması karşısında geri çekilmeye zorlanırdı. Çünkü *daseina* ait değişken ve tarihsel pratiklerden birinin diğerine üstünlüğünün ispatlanabileceği temele, varlığa, ancak *daseinin* strüktüründen geçerek ulaşılabilirdi. Varlığın anlaşılmasına yol verecek *daseinin* ontik strüktürünün bilgisi, *daseinin* pratiğinin ürünü olmakla tarihsel ve değişkendi. Strauss'un direnç noktası burasıdır.

*Thumos*²¹, zamandan nefretle insana ait süreğen ve kararlı bir strüktür olasılığını sunarak her zaman ve her yerde en iyi politik rejim problemini anlamlı kılar. *Dasein*ın antropolojisi, bizi gündelik pre-ontolojik deneyimin başatlığına götürür.²² Heidegger için zaman; varlığın kendisini ruhun ru'yetine sunduğu bir *exposition*dur ya da varlığın teşhir olunduğu bir vitrindir. Lâkin bu gösteri, ruhun bu gösteriyi temâşâ etmesiyle kayıtlıdır. *Eidos dasein*ın teknik yaratıcı bakışının etkisidir. Ruhun bütüne açıklığı olarak teknik temâşâ, bütünün ya da varlığın bürûzundan ayırt edilemez. *Dasein*ın ru'yetinin tarihsel karakteri karşısında *thumos*, bedenle ve dolayısıyla *genesis*le sınırlı olmadığını düşünmeni sağlar. Dünyada bulunuşumuzu niteleyen özen, şeylere olan ilgimiz, şeyleri önemli bulmamız şeyleri *pragmata* olarak deneyimlememizi işâret etmez; hem Polemarkhos'un hem Thrasymakhos'un adalete dair fayda temelinde tanımlar yaptıkları ve fakat bir faydanın iyiliğini temellendiremedikleri görülmüştü, şeyler bizim için en önce iyinin ışığında vardılar. Dünyada bulunuşumuz en önce güzel ve adalete ilişkin kanılarla karşılaşmamızdır, *genetik* arzunun buyurduğu şekilde şeyleri istîmal etmek becerisi değildir. İnsan, zarûriyatını yasa temelinde ödüllendirir. Varlığın *daseina* ihtiyacı yoktur, eğer böyle olsaydı varlığı fâş etmenin etmemeye üstünlüğü ya da iyiliği hangi temele dayandırılabilirdi ? *Dasein*ın tarihsel strüktürlerinin değişkenliği, fenomenlerde zamansal olmayana yer tanımaz, bu durumda varlık insandan ayırt edilemez; *daseina* karşıtlıkla *thumos*, politik yaşamın sebatkâr problemlerini öne sürer. Değişken, tarih bağımlı ufuklar karşısında fundamental özgürlük tek hakikatse, felsefe bir poetik

²¹ *Thumos*, ölümsüzlüğe ait rûhî bir gaye değildir; bilakis o ruhta zamansal olandır, ancak onun objektif doyumunu *eros*un rehberliğinde iyi olana sonsuz birleşmedir. *Thumosu* ehlîleştirilebildiği ölçüde aklın erotik tamlik arayışının enerjisi olarak tanımak gerekir.

²² Strauss, Zenofon'u pre-filozofik dünyanın, gündelik deneyimin varlık sorununu öncelediğini göstermek için titizlikle inceler. Zenofon'un Sokrates'in erdemleri arasında erkeksiliği saymaması, onu *thumotik* bulmayışı varlık sorununun politik deneyimden çıktığına dair bir sunum için Zenofon'un elverişli metafizik olmayan karakterine işâret eder.

yaratım olurdu, felsefe bir imkânsızlık olurdu. *Dasein*ın macerasında sebatkâr bir strüktür olmasaydı, Heidegger'in görüşü de bütün *dasein*larındaki kadar tarih bağımlı olurdu. Felsefe otobiyografikse, yani kendi olanak koşullarına dair bir soruşturmaysa, felsefenin tarihsel gözükmesi, *dasein*lar boyunca varlığın güya tarihsel bürûzu, felsefenin kendi olanak koşullarına dair bir soruşturma oluşunun onu basirete ait kılmasının kamusal bir görünüşü olmalıdır. *Dasein* bütünüyle ontikse, ontoloji ya da felsefe mümkün değildir, kendi tarihsel edimleri üzerine tarihsel bir teemmül olacaktır, lâkin ontolojinin olanakları politik yaşamdaki süregelen problemlerde durur (Velkley, 2008; Berns, 2000; Stanford, 2010).

Filozoflar, felsefeyi en kutlu uğraş, en zevkli ve yüce iyelik saydıkları için, insânî işlere tenezzül etmezler; bunları umursamak için zamanları yoktur ve bu nedenle yönetmeye gönülsüzdürler. Sokrates'in politika bilimini kurmak için zamanı yoktur. Dolayısıyla en önemli işi olarak filozofların yetiştirilmesini gören adil şehrin politik yaşamında, sadece zorlama filozofları yer almaya sevk edebilir. Filozofların adaleti, filozof olmayanların harâretle tartıştıkları şeyleri fütursuzlukla izlemelerinden kaynaklanır. İyi şehrin adil olduğu bağlamda adil olan tek kişi filozoftur. Ruhun en yüce kısmı akıldır, aklın işine iyi yapması için diğer iki parçanın da iyi yapması gerekir, sadece filozof hakikaten adil olabilir. Filozofun işi, sonuçlarına bakmaksızın câzip ve hoşnutluk vericidir. Sadece felsefede, adalet ve mutluluk çıkarır. Filozof, adil bir şehir gibi adildir, tamamıyla özgürdür, yani bir şehir diğer şehirlerin ne ölçüde hizmetindeyse o da başka fertlerin o kadar az hizmetindedir. Lâkin iyi şehirde filozof, yurttaşlarına hizmet etmek bağlamında da adildir, o yasaya uyar. Yani filozof, adil şehrin bütün üyelerinin filozof olup olmamaları gözetilmeksizin adil olmaları bağlamında da adildir. Ancak ikinci bağlamdaki adalet içsel olarak

câzip ve kendi uğruna seçime değer değildir, fakat sadece sonuçlarına göre adildir ya da yüce değil ama zorunludur: Filozof şehrine hizmet eder, hatta iyi şehre de hizmet eder, *erotik* doğal eğiliminden hakikati arayarak değil, zorlama altında hizmet eder. Bu bakımdan demokrasi, bir filozof için yasanın hâkimiyetindeki rejimlerin en kötüsüdür, yasa her ne kadar akıldan pay taşısa da çoğu zaman aptalca emirler ve yasaklar olarak belirir, buna demokratizmin avama tanıdığı tâvizler eklendiğinde filozof dört bir yandan tehdit altındadır; lâkin yasasız (yasanın kesin hâkimiyeti altında olmayan) rejimler arasında demokrasi en üstünüdür, demokrasi filozofun altına sığınabileceği geniş bir kalkan olur. Âkıl ve âkıl olmayanı birbirinden ayıran bir duvar olarak yasa yere düşürüldü mü, filozof demokrasiye razı olabilir. (Demokrasi, filozof için kovuşturma tehlikesini hafifletse de filozof demokrasiyi ne en iyi ne de en iyi ikinci rejim sayabilir, çünkü filozof sadece kendini düşünmez, çünkü filozof adildir. Felsefe insânî varlığın doruğu olsa da şehrin nihâî ereği değildir.) Çünkü yasalara îtirâzın temelinde tikelliklere cevap veremeyişleri değil, âkıl insanlar üzerindeki bağlayıcılıkları vardır ve hatta politika sanatını hâiz insanlar üzerindeki bağlayıcılıkları vardır. Bununla birlikte âkıl olmayanın âkıl kişiye karşı temkinliliğini ve soğukluğunu bütünüyle haksız bulamayız, âkıl adamın bilgeliği ve adaleti Aristoteles'in ahlâkî erdem dediğine sıkı sıkıya bağlıdır, bağımsızlaştıysa da onsuz göz önüne getirilemez. Âkıl olmayan, âkıl kişiye güvensizlik duymadan edemez, filozofu anlayamadıkları olgusu hesaba katılırsa bu güvensizlikleri boşuna değildir. Âkıl olmayanlar kendilerini âkıl kişilerin yargıçları yapmadan edemezler, âkıl insanlar âkıl olmayanları yönetmek için istekli olamazlar. Âkıl kişi adalette ve bilgelikte ona aşağı olan yasaya hem sözde hem eylemde boyun eğmek zorundadır.

Peki filozofun yasaya boyun eğmesinin sınırları olmayacak mıdır ? (Zuckert, 1996: 154)

Platon'un demokrasi tasvirinde abartılı unsurların maksadı şehrin kendi üzerine ne kadar sert kapanabildiğini göstermektir, *thumosun* merkeziliğini vurgulamaktır. Sokrates demokraside şehir savaştayken birinin yan gelip yatabileceğini söyler, kısıtsız bir moral serbestiyi ve letarjiyi târif eder. Aşağı arzularla savrulan insanların polisinde sanki *thumotik* olanın göz önünden çekilmesiyle karşı karşıya kalırız. Demokratik kişinin abartılı ölçüsüzlüğü onun zanâatkâr ve bayağı arzuların adamı olan oligarşik babanın çocuğu olmasındandır. Demokrasi adeta servet sahibi bir babanın yoz ve züppe çocuğu gibi târif edilir. Sokrates'in abartı payı mânîdârdır. Platon sanki Sokrates'i öldüren demokrasi değilmiş gibi yazmaktadır, "sanki Atina demokrasisi Sicilya seferinin başında Hermes heykeli parçalandığında kanlı bir orjiye dönüşen masumların kovuşturulmasına angaje olmamış gibi yazar." Sokrates'in abartısı polisin özü olan ve asla polisten söküp atılamayacak olanı göstermeye yöneliktir. Bununla birlikte en yüksek saygıyı hak ettiğini düşünen polisin aşağılıklığının ve polisin kendini aşağılık kılmasının sınırlarını betimler. Demokrasinin abartılı kınanması, felsefe ve toplum arasındaki uzlaşmazlığı vurgular (Strauss, 1964).

II. KLASİK POLİTİK FELSEFE KARŞISINDA MAKYAVEL VE SPİNOZA

1. MAKYAVEL'İN ZENOFON'DA BİLDİĞİ

Makyavel'in gözde politik filozofu bilindiği gibi Zenofon'dur, lâkin Zenofon 19.yy tarihçiliği tarafından laubalilik derecesinde sığ ve felsefî meseleleri açıklığa kavuşturmak için fazlasıyla kalın kafalı olarak sunulur. Strauss, politik problemin ele alınışı ve incelenmesi bakımından Zenofon'u Platon'a ikincilleştirmez, hatta ömrünün sonuna doğru bağlandığı arayışın, bizâtihi Sokrates'e dair kalan birçok sorunun cevaplarını Zenofon'da bulmak doğrultusunda geliştiği söylenebilir. Strauss'a göre, Makyavel Zenofon'u diğer politik filozoflara yeğlemesini kendinde haklı gerekçelere hangi ölçüde dayandırıyor olabilirse olsun, Makyavel Sokratik Zenofon'u ihmal etmektedir. Zenofon'u ele almak Makyavel'in kadim politik felsefeyle temas ve mesafesini takdir etmek bakımından kritiktir. Diğer taraftan, Strauss'un ipucunu nâdiren sağladığı, Makyavel'in bütün klasik politik felsefeyi bozmak girişiminin klasik politik felsefeye ait bir kusurdan kaynaklanıyor olduğu yollu görünüşte zayıf iddiayı tartmak bakımından, Zenofon'u ele almak pek önemli sayılmalıdır.²³ Strauss, Sokrates'te bulunmayan bir şeylerin Zenofon'da bulunduğunu îmâ eder gibi görünür (Bruell, 1987).

²³ Sokrates en iyi rejimi bütünüyle sükûn halinde tasarlamasına rağmen, sadece askeri gelişme bakımından olsa da politik yeniliğe açık olduğunu belirtmekten geri durmaz. Teknolojinin en iyi rejimin sürekliliğini destekleyen bir ilerleme olarak yasanın hükmüne ve vâzettği gayelere tâbiyetten çıkarılmasına imkân tanıyan bu politik tâviz, Makyavel tarafından son raddesine dek kullanılmıştır. Teknoloji, Hristiyan ilkelerinin yukarıdan dayattığı insânî iyiliğe ait standartların sunduğu hazır sonal nedenlerle politik sorunu yetkin bir şekilde çözebilme statüsüne erişir. Hatırlanabilir ki, Makyavel projesini başarmak için askeri-teknolojik değişikliğin yeterli olacağını söylemektedir ve kendi devrimini bir teknolojik devrim olarak anlamaktadır.

Zenofon'un *Memorabilia*'sı Sokrates savunusu içerse de, örtülü bir Sokrates tenkidi taşımaktadır. Sokrates savunularının Sokrates adına avam nezdinde bir tarziye veçhesi vardır. Sokrates bir filozoftu, bunun ağırlığı kendini adadığı bu en yüce arayışın onun kaderine kayıtsız oluşuydu, bu perspektifle yaşayabilmek için çoğunluk akla yardımcı bir şeylere ihtiyaç duyardı, somut olarak Delfi kâhinlerine ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Filozof olmanın anlamındaki belirleyici öge, her zaman bir aldatıya iştirak ediyor olmanın nimetlerinden fedâkârlık edebilmek olmuştur. Bu, filozofun şehirle ilişkisinde onun cesur ve delice olmasını mı davet eder ? Strauss'un vurguladığı nokta, Zenofon'un Sokrates'in erdemleri arasında erkeksilikten ve cesarettten (*andreia*) bahsetmemesidir (Strauss, 1972). *Thumotizm* ya da erkeksilik öne sürmelerimize olan bağlanımımıza ve yaratımlarımızın iyiliğini temellendirebilmemize el verir. Filozof bir imge zanâatkârı değildir, bununla birlikte onun *erotik* faaliyeti bir sanatsal öne sürmeyi ortaya çıkarmadan edemez. Filozof kendini bir sanatsal üretici olarak anlamaya gelirse, onun erkeksi öne sürmesi *erotik* arayıştan koparak olumsal tarihsel imgelere teslim olur.

Zenofon *Memorabilia*'da Sokrates'e isnat edilen iki suç, dinsizlik ithamını ve gençliği yozlaştırmak ithamını çürütmeye koyulur. Sokrates'in kurban kesmediği suçlamasına onun kamuya açık yerlerde kurban kestiğini söyleyerek cevap verir; Sokrates'in gizlide kurban kesip kesmediği, soru işâreti olarak kalır. Filozof, politik toplumda orijinal mevcudiyeti itibariyle tehdit altındadır. Bütün bedensel şeylerden kaçmaya çalışır, usamlarken tutkularından, yaşam tarzını sürdürürken polisten kaçmak zorundadır. Düşünce şehirden kaçmaya meylederken, bedeninin evi şehirdir. Sokrates, polise ölü olmak durumundaydı. Bunu başarmak için, Sokrates'i politikaya ilişkisinden alıkoyacak *daimon*u vardır. *Daimon*un rolünü, Sokrates'i eylemden

alıkoymak görüyoruz. Bununla birlikte, Sokrates'in *daimonu* bazı vesilelerde, ihtiyâten *erosunun* yerine geçer. *Thumos*, ahlâkî erdemleri payandalayarak aleniyette işini görür. Filozof adil yurttaş imgesini sürdürmelidir. Platon'un yeniliği bu imgede directmek ister (Benardete, 1953).

Sokrates'in gizlide kurban kesmediği îâmâsı, onun *daimonuyla* yakından ilişkili olmalıdır. Atinalılar kurban kestikleri ölçüde, kehânetlerden faydalandıkları kanısına meyletmektedirler. Kurban, tâlihi kontrol etmeye dayanan, bir şeyler ummak zorunda olmamak umuduna ait bir *tekhne*dir. Kurban kesmek, herhalde tanrıları etkilemeye matuftur. Kendi kaderimizin mükemmelen sebebi olabilmek adına başka bir nedene ihtiyaç duyarız. Sokrates'in kurbanı alenî kullanması onun *daimonunu* kullanmasına benzeşim gösterir. Atinalılar, kurban kesmeyi şans vakası ya da kaza denebilecek hadiseleri kontrol altına alacak kehânetleri kullanabilmek için uygularlar; Sokrates'in şans üzerinde insânî etkinliğin kontrolünü sağlayacak şekilde, kamusal bir görünüşün dışında böyle bir ritüeli gerçekleştirmediğini Zenofon îâmâ eder. Anlaşılır ki, alenî kurban kesmesi tıpkı *daimonunu* politikadan korunmak için kullanması gibidir. Bu gözlem, Sokrates arkadaşlarına kâhinlere başvurmalarını salık verirken, dostlarına verdiği tavsiyelerin işâretlerini *daimonundan* aldığına dair hatırayla desteklenir.²⁴ Delfi kâhinlerinin kehânetleri, onun polisteki herkesi incelemesini teşvik ederek onda hayatını riske edecek şekilde bir tesir oluştururken, *daimonu* ona gençken politikayı girmiş olsaydı çoktan ölmüş olacağını söyletir, *daimonu* Sokrates'in şehre ait olan bedenini korur. Sokrates'in “kulak iltihabı” onu alıkoymak suretiyle bilincine karşı

²⁴ Zenofon Sokrates'in arkadaşları (*epitedeioi*) ve dostları (*synontes*) arasında bir ayrım yapar. Politik adalet, yardımcılar sınıfının karakteristiğinde de görüldüğü gibi kendi yurttaşlarına karşı iyi, düşmanlara karşı kötü olmaya dayanıyordu. Bununla birlikte filozofik *eros* temelinde doğal liyâkatlere göre kurulan bir dostluk, yurttaş olmanın sağladığı muhabbete özdeşlenemez. Felsefenin dolayimsız bir şekilde şehre uygulanması şehri kaybeder.

işleyen bir güdüsellik olarak göz önüne getirilemez (Nietzsche, 1996: 68). Zenofon örtük tenkidini bir soruyla pekiştirir, Sokrates dostlarını ancak şehir tarafından kınanma olasılıkları belirdiğinde mi kâhinlere göndermişti ? Zenofon'un savunusu bir tenkidi saklamak ve sunmaya matuftur. Diğer taraftan, politik felsefenin özsel riyâkârlığına ait zâhirî bir şikâyetin ötesinde bir tenkidi barındırmadıkça, Zenofon'un tenkidi lüzumsuz görünürdü. Epizodlar çok yardımcıdırlar (Strauss, 1972).

Zenofon Prokseno'nun dâvet mektubunu alınca, Sokrates'e konuşmaya gider. Sokrates, onun Kiros'la olası bir dostluğunun onun başını şehirle derde sokacağından şüphelenmektedir, zira Atinalılar Peloponez savaşında Kiros'un Spartalılarla birlikte Atinalılara karşı savaştıklarını düşünmektedirler. Sokrates'in *daimonu* bu konuda susunca, o Zenofon'u Delfi'ye yollar. Avam tanrıların bazı şeyleri bilip bazı şeyleri bilmediğini düşünüyordur, Sokrates tanrıların her şeyi, onun düşüncelerini ve kalbini dahi bildiğini düşünüyordur. Sokrates adeta bir Hristiyan vicdana²⁵ sahiptir. Zenofon'sa insanların zorunlu şeyleri bildiklerini tanrıların ise en yüce şeyleri bildiklerini düşünür ve bunları sadece şükran duygusunun eseri olarak söyleyeceğini düşünür. Zenofon Delfi'ye gider, kurban sunarak tanrıları memnun ettikten sonra kendi yolundan gitmeye koyulur. Strauss'un Zenofon'un Sokrates'ten ayrılığına zımnî değinisinde Nietzscheci bir teolojinin etkisi fark edilir, Nietzsche Platon'u şükran duygusuyla yüceltilen şen Grek tanrılarını tiranik kılarak Hristiyanlığa yol vermekle suçluyordu. Hristiyanlığın özgür yaratıcı tanrısı insanlar tarafından manipüle edilemeyecek şekilde tiraniktir.

²⁵ Aquinas'ın üç boyutlu ruhu aşan *syndresis* yorumu Strauss'a göre en başta doğal hakka karşıdır. Pratik aklın kendi ilkelerini anlaması bir doğal yasa olmuş olsaydı, herkesin doğal hakkı tanıyor olması gerekirdi. Çünkü vicdan ahlâkî zorunlulukların herkesçe bilindiğini ve herkesi sorumlu kıldığını îma eder. *Syndresis*'te doğal yasanın ilksel buyruklarının ondaki hazırlığını öğretmek filozofa haddini bildirme gayesi vardır. Bu bağlamda Sokrates Hristiyan vicdanının yükselişinden mesul tutulamaz.

Strauss, insânî basiret ve doğanın gücü arasında katiyen bir dengeyi değil, fakat mümkün bir heterojeniteyi arıyordu; Zenofon'u, Delfi kâhinlerine başvurusunda bu heterojen doğa kavrayışına mümessil bir ruh olarak sunar. Zenofon Delfi'de bu seyahate çıkıp çıkmaması gerektiğini sormamıştır, kendi başına gitmeye karar vermiştir ve seyahatini nasıl en yüce bir tarzda gerçekleştireceğini sormuştur. Zenofon edimlerinin güzelliğini ve yüceliğini soruşturmaya yönelik bir erkeksiliğe sahiptir. Zenofon Kiros'un dostu olmanın kendinde arzulanır bir şey olup olmadığı ya da Atina'nın tepkisini çekmeye değip değmeyeceği problemini tek başına, yardıma başvurmadan çözer. Zenofon'un Kiros'a katılmak arzusu, salt onun bedensel istihâlarını ödüllendireceği bir öngörüyle gerekçelendirilmiş olamaz. Erkeksilikten yoksun Sokrates, sanki filozofik faaliyetinin bir momentinde karşılaşmadan edemeyeceği politik bilginin poetik yaratımlarını öne sürmede ve onları kendi politik pratiğine ait kılmada çekingendir (Strauss, 1975a).

Strauss'un Zenofon'u sunumu, Sokrates'e isnat edilen diğer bir suçu, gençliği yozlaştırma suçunu çürütme çabasında filozofik yaşamın zorunlu bir şekilde politik yaşamla çeliştiğini açıklamaya yöneliktir. Aslında bu tartışma, yozlaştırıcı kutuplardan felsefenin politikayı iyileştirme olanaklarına dair bir tartışmadır, felsefe politik problemi hiçbir tarzda ve böylelikle Makyavelyen bir tarzda da çözemeyecektir, ancak felsefe polis için de iyidir. Sokrates en iyi öğrencilerini Nietzsche'nin şikâyetçi olduğu bir tarzda felsefeye yönlendirerek bozmuştu, Platon'u da politikadan çekip almıştı. Filozofun polisle ilişkisi bakımından, pazaryeriyle ilişkisi bakımından merkezi olan talebeleriyle ilişkisi olmalıdır, Sokrates bazen zoraki bazen isteyerek konuşurdu; pazaryerine inişinin tarihin seyrini değiştirdiği argümanının doğurduğu tartışma bir yana Strauss'un çözümü onun filozofik doğaya

sahip gençleri avlamak için pazaryerine indiğidir. Suçlamaların odağı burasıdır, Sokrates'in talebesi olmuş Kritias oligarşinin en şedit adamıdır, Alkibiades ise demokrasinin en küstah adamıdır. Zenofon, bu adamların Sokrates'ten politika öğrenmeyi talep ettiklerini söyler, belirtmeli ki Sokrates îtidali politik öğretiyeye hazırlık sayardı. Sokrates'in erdem üzerine yüce soruşturmasının, politik şeylere dair öğretisinden farklı olduğu açıktır. Sokrates'in iki tür tilmizi olduğunu anlıyoruz: Yüce bir özel yaşam sürmek isteyenler ve tutkulu politik kariyer tâkipçileri (Xenophon, 2001). Sokrates bu derece mutedil ve şehrin adaletine saygılıyken, örneğe onun *daimonu*, Teages'in tirani eğitimi talebine olumlu cevap vermesinin önüne geçmiş iken, öğrencisi Zenofon Sokrates'in ebeveynlere karşı evlatları âsî kıldığı yollu suçlamasını kabul etmek eğilimindedir. Aslında Zenofon, felsefenin zorunlu bir biçimde yozlaştırıcı karakterini tanımaktadır. Alkibiades'in yozlaşmasında, Sokrates'in katkısını anlamak kaçınılmazdır. Zenofon'un yolunu Sokrates'ten ayıran sâiki tematize etmek için, Sokratik eğitimin Alkibiades'i şehre sadâkatinden özgürleştirdiğini belirtebiliriz, şehre sadâkatten soyutlanmak ancak felsefeyle mümkündür; diğer taraftan Alkibiades şehrini sevdiğini ve onu ele geçirmek için ona ihanet ettiğini söyleyecekti. “Yoz” Alkibiades'i hâlâ Atina'ya bağlayan nedir ? Aşağı bir cinselliğin ve saf politik teşebbüsün adamı olarak Alkibiades, ilk elde düşünülebileceği gibi, kesinlikle Makyavelyen figür olarak gösterilemez. Alkibiades doğayı bir tasarım ya da yaratım olarak anlayacak şekilde *poiesis* olarak kavramaz; bilakis yüce bir yaratımın olanağının *erotik* tamlık arayışına bağımlı olduğunu tanır. Alkibiades'inki hangi ölçüde sapkın olursa olsun, bir *erotik* tamlık kariyeridir. Adı şan arayışıyla özdeşleşen Alkibiades'i bu yolda muhtemelen daha fazla eğitmek mümkün değildir. Sokrates'in eğitsel kuralı herkese doğasına

göre vermektir ve açık ki Alkibiades en iyi öğrencisi değildi.²⁶ Sokrates'in politik felsefe eğitiminin yöntemi neydi ? Sokrates, dostlarının politikaya angaje olmasını istememiş, ancak mümkün olduğunca fazla arkadaşının politikaya angaje olmasını teşvik etmişti. Strauss'un *On Tyranny*'de ve Kojève'le polemiginde ele aldığı cihetten bakmak oldukça yardımcı gözükür. Sokrates kendisi için olduğu gibi dostları için de bir tanınma problemini var saymamaktadır. Yüce olanı iyiye özdeşleyerek sunmasının arkasında maksatlı bir ihmal vardır. Felsefenin mündemiç politik tavrına uygun olarak Hiero²⁷,ya mutluluğunun kırılğan ve kusurlu olmadığı gösterilmelidir, bu nedenle onun mutluluğunun avamın kıskançlığına bağımlı olduğu itiraf edilemez. Sokrates'in kendisi de hiç kimseye gıpta edemeyeceğini gizlemek zorundadır; polislin işleriyle hane işlerinin sadece kapsam farkı bulunduğunu iddia ettiğinde politik başarıdan soyutlama yapar. Felsefenin yüce olana ilişkin soruşturması gizlenir. Hiero, kıskanılmadığı bir tiraniyi başaramaz. Yurttaşlara karşı hayırlı bir tiran olmak onu mutlu kılmayacaktır. Filozofsa kıskanç olamaz, kıskanılsa da bu onun mutluluğunu bozamaz (Bloom, 2001; Strauss, 2000: 90). Strauss'un Zenofon'a ait *Sokrates'in Savunması* ve *Hiero*'dan çıkarsadığı tezlerin görünüşte uzaklığı Zenofon'un Sokrates'le ilişkisine anahtardır. Sokrates, Zenofon'un *Sempozyumu*'nda kahraman ve tanrıların tensel bir dostluktan çok ruhsal bir dostluğa önem verdiklerini mitlerle göstermek ister. Zeus bedensel güzelliği için birleştiği bütün ölümlü kadınları ölümlü halde terk ederken, ruhlarının iyiliği için sevdiklerini ölümsüz kılmıştı. Sokrates, Zeus'un Ganimades'i yanına onun ruhsal iyiliği için aldığını söyler. Sokrates mitlerden şimdiki zamana döner, şimdiki zamanda girilen yüce

²⁶ Platon için *eros* en yüce iyiye yöneltmek için ıslah edilirken, Makyavel için daha etkin bir politika adına kontrol edilmelidir.

²⁷ Kojève *Hiero*'da efendinin trajedisinin bir örneğini görür. Bu çerçevede, filozof tanınma problemi bakımından politik kişiden ayrıştırılmaz, ikisinin de arzuları politik olarak ve sadece politik olarak tatmin edilebilir.

işlerden bahseder; bu yüce işlerin sahipleri olarak şanı zevke tercih edenleri, övgü uğruna tehlikeye atılanları gördüğünü bildirir. Sokrates'in izlediği hat, aşağı ya da en yüce halleriyle erotizmi politik yaşam düzeyinden ayırmaktadır. Zenofon, erotizmi doğal ve aşkın temel olarak kabul eden Sokrates'in itâatkâr öğrencisidir, Zenofon en iyi yaşama dair Sokratik sorunun peşindedir; bununla birlikte Sokrates'in verdiği "filozofik yaşamdır" cevabını, mükemmelen kabul etmediği ileri sürülebilir. Vahiy olasılığını reddeden modern felsefenin köktenci bir eleştirisine yönelmiş Strauss için, Sokrates felsefeyi seçmenin irâdî bir akt olduğunu ihmal etmektedir, felsefeyi politik yaşama seçmenin üstünlüğü hipotetik kalmaktadır, aynı problem vahiy olasılığını irâdî bir aktla reddeden modern felsefede doruğa ulaşacaktır. Fakat irâdî bir akt, bir karar olmadan nasıl insânî bir yönelim olabilir ? Felsefenin vahiy çürütemez durumda oluşu, onun kendisini daha mâkul bir yaşam olarak tanıtlamasının önünde engel değildir.²⁸ Strauss'un aradığı akıl ve vahiy arasındaki bir uzlaşî değildir, bilakis böyle bir uzlaşî elde etmeye kalkışmak, felsefeye yapılacak en büyük kötülüktür, bu kötülük vahiy olasılığını reddederek bütüne ait nihâî ve kesin bir hesabı verdiği sanısıyla sarhoş, ideoloji olarak felsefenin uğradığı kötülükle aynıdır. Kanılardan geçen fenomenal deneyim varlık sorununu önceler (Strauss, 1962b).

Zenofon yine de Sokratiktir, mükemmel yöneticinin karakteri ve politik yaşamı üzerine düşüncelerini sunduğu *Kiropaedia* dahi politikanın kendi kısıtlılıklarını gördüğü erotik bir yüce arka plana yaslanır. Sokrates'in politik yaşama dair çıkarsamaları Zenofon için rehberdir. Kiros'un ve Sokrates'in Zenofon'u en çok

²⁸ Strauss, aklın bilişsel üstünlüğünün vahiy tarafından zan altında bırakılma olasılıklarının bertaraf edilmesi konusunda iyimser değildir. Strauss, Hegel'de aklın üstünlüğünün döngüsel bir tarzda temellendirilmesini Alman İdealizmi'ne karşı genel ihmalinin bir sonucu olarak değerlendirmekten kaçınır. Tezin kapsamı dışında kaldığından, Strauss'un modern rasyonelizm eleştirisine karşı getirilebilecek Hegelci argümanlar geliştirilmekten ziyade, dikkate sunulmakla yetinilmektedir.

etkileyen iki yaşamdır. Zenofon'un politik kavrayışını serimlemek, Makyavel'in klasik politik felsefeyle gerçekleştirdiği kopuşu göstermek için en doğru bir vesile olarak gözükmektedir. Makyavel ufkî bir genişleme iddiasındaydı; zira politika onda klasik felsefedeki bütün kısıtlılıklarından kurtuluyordu, Strauss aslında bunun bir ufkî daralma olduğunu gösterecektir, onun genişleme olarak gördüğü politikanın içerisinde hareket edebildiği *erotik* dayanakların politik olana içerilmesine yaslanıyordu. Makyavel'in ru'yeti politik olandan başka her şeye kapalı olduğu için klasik politik felsefenin ve dinsel geleneğin hayâli cumhuriyetlerinin onun etkin teorisini kısıtlayan baskısından kurtulabilmişti. Makyavel'in bu yeni ru'yeti, kuşkusuz varlığa yeni bir bakışla mukabele edilmesinde bulunmaktaydı; Zenofon da böyle şedit bir bakış olasılığını elbette biliyordu. Makyavel'in bu bakışının sâikleri varlığın tarihinde saklı değildir. Strauss'un Zenofon'a ilişkin çalışmaları, onun politik olanın sınırlılığına ve insan problemine politik bir çözümün imkânsızlığına dair anti-Makyavelyen notlar düşmesine el vermektedir.

Strauss'un Zenofon bahsini ısrarla geliştirmesi, aslında Makyavel'den başlayarak en yetkin ifadesini Kojève'de bulduğu felsefe ve politik iktidarın buluşturulabilirliği iddiasını çürütmeye yöneliktir. Strauss'a göre, klasikler için bilgelik yönetemez, yönetmeyi istemez; bilge olmayanların bilgeleri yönetmek için zorlaması çok düşük bir ihtimaldir, zira bilgelik mutlak iktidara sahip olmadıkça ve bilge olmayanlara karşı sorumlu oldukça yönetemez. Bilgeliğin yönettiği iddiası, aslında bilge olmayanların mutlak iktidarından başka bir şey değildir. O halde evrensel politik toplum imkânsız gözüktür. Zira evrensel politik toplum, temel konulara ilişkin bir fikir birliğini gerektirir, böyle bir fikir birliği sadece hakikî bilgelik temelinde mümkündür. Kanılara dayanan anlaşma, asla evrensel bir anlaşma olamaz. Kanılar

çelişkendirler ve politik yaşam zorunlu bir şekilde ihtilaflarla doludur. Çünkü kanı daima birisinin kanısıdır, kanı sahip olunan bir şey olarak sahip olduklarımıza sevgimize ait bir ispattır. Kojève, bilgelerin sadece inzivayı talep ettikleri için, politik yaşama ilişkisiz olmakla edimlerine karışılmama haklarını kopardıkları için yönetmek istemediklerini söyler. Filozofun hakikatin kendini göstermesi için politik faaliyete angaje olması, tarihe katılması modern bir doktrindir. Çünkü filozof, mutlak doyumu politik olarak başarılabilir olarak anlamaya gelirse, evrensel tiran, doğru felsefe olarak yükseldi mi ve temel filozofik problem olarak düşündüğü tanınmayı evrensel devletinde gerçekleştirdi mi filozoflar için kaçacak yer yoktur (Strauss, 2000: 193).

Zenofona'a göre Kiro's'un yetiştiği Pers ülkesi, Sparta misli bir cumhuriyetti. Ve biliyoruz ki Zenofon'a göre Sokrates erkeksi değilken, Kiro's erkeksiydi. Zenofon'un Sparta erkeksiliğini ve Kiro's'un erkeksi politik cesaretini methetmesi, cumhuriyete ait bir erdeme hamledilebilir, ancak bu erkeksiliğin Atinalı standartlarla takdir edildiğini göz önünde bulundurulmalıdır. Kiro's bir cumhuriyette eğitildi ve yetişti, bir cumhuriyet olarak Sparta erkeksiliği nasıl kulture etmişti ? Lycurgus yasalarının kadınlara ilişkin getirdiği töre ve alışkanlıklar, Atinalı denetimcilikten hayli farklıydı. Atina'da kadınlar içki içmezler ya da su katarak içmeleri talep edilirdi, bilakis Sparta'da susuz şarap içmekten men edilmemişler, kadınlar *promiscuité*ye varacak şekilde başka erkeklerle uyumaya mezdular. Sparta'da kadınlara ilişkin yasalar, erkekleri ölçülü kılmaya yönelikti. Spartalı koca, karısının odasına girerken tahaccüp edecektir. Bu erkeği hem daha ölçülü hem de daha arzulu yapacaktır, ilâveten *promiscuité* gerçekten cesur ve gürbüz çocukların üremesini kolaylaştırır. Zenofon'un Sparta'ya bütünüyle hayran olduğu düşünülmemelidir, kadınların cinsel

gevşekliklerinden söz ederken “Lycurgus bu türden pek çok tâvizler vermek zorunda kaldı”, der. Zenofon, kadınlar üzerinde denetimci bir Atinalı’nın bakış açısına sahiptir. Zenofon’un Sparta erkeksiliğine övgüsü, gayet Atinalı temellere yaslanır (Nadon, 2001: 165). Zenofon’un politik şeylere ilişkin bilgisi, kendi şehrinin sağduyusal yaklaşımına bir acemilik göstermez, Zenofon, politik şeyleri anlamak için nötral bir yöntem geliştiriyor olarak göz önüne getirilemez; çünkü politik şeyler diğer şeylerden ayrı bir *eidosa* aittir. Bu, politik felsefenin kanılara teslim olması anlamına gelmemektedir, fakat politik felsefenin teorik yapıntıları, tasarımları ve yöntemleri değil, şeylerin sıradan politik anlamlarını hareket noktası olarak seçme gereksinimini ortaya koyar.

Zenofon’a göre, Kiros’un erkeksiliğinde Spartalı bir şeyler bulunuyorsa, bu en başta Pers ülkesinde eğitimin Sparta gibi kamusal oluşundandır. Kamusal eğitim, erkeksiliği tebârüz ettirir. Zenofon Sparta yasası gereği çocuklara hile ve hırsızlık yapmanın öğretilmesini bu yasayı değerlendirirken övse de *Kiropaedia*’da bu temrini kınar. Pers ülkesinde Atina’daki gibi müzik eğitimi olmasa da Sparta’dan farklı olarak belâgat eğitimi de vardır, Sparta’da ise hitâbet ya da diyalektik eğitimi olmadığını biliyoruz, bunun yerine kırbaç eğitimi vardır. Sparta’da retoriğin kovulduğunu düşünebiliriz, Makyavel’in bunun tadını çıkardığından şüphe etmemiz için bir neden yoktur. Sanat, Makyavel için doğayla bağlantısızdır ya da doğa onda sanat olarak kavranır ve retorik, iradeye yaslanan bir eristik pratiktir (Strauss, 1939). Sokrates, seçilmiş genç bir süvâri komutanıyla konuşmasında süvâri kumandanın süvârileri yetiştirmeyi bildiğini ama süvârilerinde düşmana karşı nasıl öfke uyandıracağını ve onları nasıl itâatkâr kılacağını bilmediğini fark edince, “onlara suskunlukla mı emredeceksin” diyerek kumandanla alay etmişti. Kumandanın,

sanatını bilen teknik bir kişi olması yeterli değildir, süvârieleri kendisine itâat etmenin neden onlar için daha yüce ve faydalı olduğuna ikna etmelidir ve bu onun iyi bir hatip olmasını da gerektirecektir (Strauss, 1972). Makyavel, Zenofon’dan öğrenmiş, bununla birlikte Zenofon’daki Sokrates’e göz yummuş görünür. Zenofon’un Kiros’un prensliğinde betimlediği (rasyonel) çokuluslu despotizm (*pambasileia*), Sokrates’in iyi anlayışına göre modellenir. Bu politik başarı, iyiliği şehirde görünür kılmaya dayanmaz, fakat şeylerin iyiliğine dair sorguların göz önüne getirilebildiği politik tezâhürlere ait pırıltılar olarak *ideaların* salt bedensel zarûriyatla iyiliğin kendisi arasındaki bir ara terim oluşuna doğru bir îtiyad kazanılmasına dayanır. *İdealar* doğru temrinin ancak bir ölçüde eğitebildiği *thumotik* yardımcılarını, *Devlet*’te şerefe dayanan bir rejim kurmak için aklın yönetimini alt üst etmeleri olasılığı gösterilmektedir. Zenofon’un rotası böyle bir devrimin Sokratik iyiye yakınlığı ölçüsünde takdir edilmesine dayanır. Sokrates, Alkibiades’in ihtirasını tutuştururken, ona Pers ülkesi ve Sparta yoluyla hırsının evrenselliğini göstererek, onu aklın ve iyi *ideasının* evrenselliğine yöneltmek istiyordu. Zenofon’un rotası da Sokrates’i tâkiplerle tiranikleşebilecek sapkın *erosu*, filozofik *erosu* yöneltmeyi amaçlıyordu; tiranın iştihâlarının kölesi bir adam olarak sunulması pedagojikti, heves ve zevklerinin peşindeki bir tiran öfkeli ve gazaplı ve müntekim bir tirana yeğdir. Zenofon’un bir ölçüde rasyonel monarkının *non-erotik* karakteri Makyavel’de prensin en temel karakterolojik özelliği haline gelir.²⁹ Makyavel *Prens*’ten kendisini kadim yazarların etkisinde kalarak *erotik* olarak anlamamasını talep eder. Bu, prensin yaptığı işlerde güzellik ve yücelik aramasının bir gözbağı olacağı yollu bir ikazdır.

²⁹ Makyavel Hannibal’ı Scipio’ya *non-erotik* olduğu için üstün sayar. Scipio’nun askerlerine gösterdiği şefkat İspanya’dayken askerlerinin başkaldırmasına yol açmıştır.

İyi ve kötünün arzusunun denetimcisi konumuna yükseltilmesi, sadece gözlerini kısarak tepelere bakan halkın bozuk perspektifinden kaynaklanır.

Sparta yasasından Zenofon'un dikkat gösterdiği iki ilkenin yani "çalmak iyidir" eğitimi ve evlilikteki sıkı olmayan pratiklerin, Sparta'nın özgül erdemine yaptığı katkıyla mazur gösterilebileceği göz önüne getirilmelidir. Gevşek evlilik yasası güçlü çocukların doğmasını sağlarken, hırsızlık ve hile eğitimi askeri etkinliğe faydalıdır. Zenofon'un Makyavel'e ilham veren tarafı önümüzdedir: Erdem müşterek iyiye göre belirlenmektedir, müşterek iyi erdeme (doğa) göre değil. Müştereken herkesin iyiliği için bir şeyler yapmak arzusu, kendi iyiliğini gerekçelendiremez. İyilik, arzunun türevi kılınmıştır. O halde, moralitenin temelinin *immoralite* olması için zemin hazırdır. Ahlâkî davranışlarımız gayriahlâkî davranışlarımızdan daha savunulabilir ve temellendirilmiş değildir. Erdem ikincilleşmiştir, zira erdem doğal değil, eğitimsel ve bir arzunun tamamlanmasına araç olarak görünmektedir. Bununla birlikte Makyavel, Zenofon'un Sokratik yanına yabancı kalmayı seçmiştir. Makyavel adaleti ele geçirebileceğimizi söyler, onu tâkip etmeye hazır potansiyel prenslere bunun stratejisini öğretmeyi vâdeder. Adalet, primordial bir arzunun teknik kabiliyetinde sindirilir ve böylece adalet bu teknik kabiliyetin kullanımının takdir edileceği bir fenomenal ölçüt olmaktan uzaklaşır. Zenofon Makyavel için her ne kadar ilham verici olsa da, Zenofon için insânî alışkanlıkların ve becerilerin niteliğini ölçecek standart, ruhun bedene üstünlüğüdür.

Zenofon, ilk bakıştaki izlenimin aksine, Atina'ya karşı Spartalı erdemini safında değildir; Zenofon *thumotik* bir asker olmakla yazımda da utanmayı becerebilir. Zenofon, Lycurgus'un Spartalıları erdemleri alenî olarak uygulamayı zorladığını söyler. Sparta'nın erdemlerine göz atmalıyız. Sparta'da sempozyum yasaktır, meşhur

Sparta erdemi ölçülülük, bilgelikten ayrılmayan bir îtidal değildir, ölçülülük erdemi zevklerin tadını yüce bir şekilde çıkaramayan bir doğanın o zevkleri aşağılamasından başka bir şey değildir, ölçülülük aşağı bir erdemdir. Utangaçlığın, Spartalıların çok vurgulanan bir erdemi olduğu bilinir. Zenofon'un Lycurgus için söylediği “bütün erdemleri alenen uygulamayı zorladı” ifadesini gizlide zorlayamazdı olarak okumak mümkündür. Lycurgus'un sadece görünüşteki iyilikle ilgili olduğunu anlıyoruz. Utangaç, ayıp şeylerden gün ışığında kaçır, mûtedil kişiyse onlardan gizlide bile kaçır. *Thumos* sayesinde insanın bir içi vardır, dolayısıyla aleniyete ihanet eden bir boyutu vardır. Utanma duygusu bir riyâ olmalıdır, utanmanın bir tarafı çirkin olanı gizlide yapmaksa, diğer tarafı aleniyetin kuralına itâattir. Zenofon eğer çekincesiz bir hayranlıkla izlediği düşünülen Sparta'ya karşı, “yazım sanatı” yoluyla saklı bir yergiyi ileri sürüyorsa, onun da alenen yapamadığı şeyleri gizlide yapmak misli utangaç bir îtiyadı olduğu söylenmelidir. O halde ya utanma duygusunun kendinde bir ikiyüzlülük olmadığı ya da yazma sanatının bir ikiyüzlülük olduğunu itiraf etmek zorundayız. Yazım sanatı, filozofun güzel ve yüce olana alâkasının *thumotik* bir ürünüdür. Yazım sanatının ikiyüzlülüğü, politik felsefenin ikiyüzlülüğüyle bitişiktir. Eğitimli bir adam eğitimsizlikle dalga geçecekse bunu eğitimsiz birinin olmadığı bir ortamda yapar ya da ortamın geçirgenliğini ve derinliğini buna göre ayarlar.³⁰ Yani Zenofon, Sparta'nın barbarlığını eleştirecekse bu eleştirinin yüzeysel okuyucuya anlaşılır olmaması gerekir, zira bu onları incitebilir ancak gizlemenin sebebi salt bu değildir, hatta bu bir bakımdan ikinci derecede öneme sahip sebebidir (Strauss, 1939).

³⁰ Kur'anî tefsir ve teville ait bir retorik bilişsel disiplin olarak İlm-i Me'ani göz önüne getirilebilir.

Zenofon'un utangaç ve saygılı Sparta okumasıyla, Makyavel'in cüretkâr ve yaratıcı okuması arasındaki tezat çarpıcıdır. Makyavel'in Sparta'yı kendi politik projesi doğrultusunda yorumlaması, onun ideal politik rejiminin dayandığı tutkular ve ilkeler konusunda aydınlatıcıdır. Makyavel'e göre Agis, Sparta'nın eski erdemini yitirdiğini düşünmüştü, Sparta'yı Lycurgus'un yasalarına geri döndürmeyi denedi. Fakat *efor*³¹ların tepkisini çeken önlemleri, onun gülünç bir mahkemeyle idam edilmesine vardı. Agis'in öldürülmesine giden süreçte, *efor*larla işbirliği yapan ko-monark Leonides'in oğlu Kleomenes, Agis'in duluyla evlenecek ve Agis'in tedbirlerini sürdürecekti. İşe hain *efor*ları öldürterek başladı ve Agis'in tasarladığı birçok populist reformu başardı. Bahtı karaydı ki, ülkesi Makedon işgaline uğradı ve kendisi İskenderiye'de can verdi; yoksa belki de Lycurgus'un şanına erişebilirdi (Mansfield, 2001: 67). İlâveten Kleomenes, Romalılar tarafından çok akıllıca uygulanan yabancıları yurttaşlığa kabul ederek plebyen sınıfın güçlenmesine müsaade etme politikasını da Sparta'ya sokmuştu, zira cumhuriyet bir emperyalizm politikası gütmeye başladı mı, cumhuriyeti serbest kılacak çatışmayı canlı tutmak için plebyen sınıfın güçlenmesine müsaade etmeliydi, anlıyoruz ki Makyavel için cumhuriyet kendi özgürlüğünü sürdürmek için bir dereceye kadar sadece çatışmaya ve iç kargaşaya müsaade etmemelidir, davranışların yozlaşmasına da müsaade etmelidir. Kleomenes'in Lycurgus'u politik olarak tekrarlamak girişimi Lycurgusçu bir özü restore etmek girişimi değildir. Politik tekerrür ya da başlangıca döndürme projesi ayrıksı karakterdedir ve fark içinde bir birliğe işaret eder. Yozlaşma, tekerrüre ait

³¹ Makyavel'in en iyi rejim olarak "karma rejim"i teklifi Aristoteles'in *politeiasını* tâkip etmez. Bilakis, Makyavel Aristoteles'in Sparta'yı eleştirdiği temelde Sparta'yı mükemmelen yasanmış bir karma rejim sayar. Makyavel için Sparta üç unsurun ortak iyi temelinde birleşmesi temelinde değil, çarpışması temelinde kurulmuştur. Kral, *efor*lar karşısında güçlü olmak için popüler desteğe muhtaçtır ve bunun için halka karşı iyicildir. Üç unsur kendi öz-çıkartını tâkip etmekle ve çatışmakla Sparta'yı özgür kılarlar. Roma için de, monarkın senatoya hesap verdiğini ve senatonun da kibrinin tribünler tarafından kırıldığını söylemek gerekir.

aynıyeti ve birliğı kurucu bir fark işlevini üstlenir; dolayısıyla bu yadsıyıcı yozlaşma restoratif girişimin gücüdür. Zira Makıavel için yani tekerrür için kurucu fark olan yozlaşmadan farklı olarak tehdidin göstergesi olacak asıl yozlaşma, politik rejimin özgürlüğünün kısıtlanmasıdır; tehlike iradenin sekteye uğratılmasıdır. Bütün yaratıcı süreci sekteye uğratabilecek yegâne tehdit olarak asıl yozlaşma (Makıavel yozlaşmanın ilerici karakterini diyalektik olarak teslim ettikten sonra, yine de yozlaşmaya yönelik ahlâki kınayıcılığı bütünüyle işlevsiz bırakmak istemez.) yaratıcılığın şeyleri başlangıca döndürmedeki etkinliğinin sınırlandırılmasıdır. Bundan dolayı Kleomenes'in eski Sparta erdemini geri kazanmak, "başlangıca geri döndürmek" projesine Makıavel'e göre olumlu anlamında yozlaşma refâkat edebilirdi. Makıavel, Zenofon'un Platon farklı olarak politik yaratıcılığa tanıdığı üstünlüğün avantajlarını sonuna kadar kullanmayı istemektedir. Platon emperyalizmi (ekspansiyonizm) ihtiraslı gençlerin *erotizmine* bağılıyordu, Platon'un en iyi rejimi dış ilişkilerinde adeta izolasyonistti. Klasik politik felsefe politik yaratıcılığı göksel, mukarrer ve tespit edilmiş referans noktalarına bağımlı kılmıştı ve Makıavel'e göre kendisi de bir politik dayatmadan ya da özgürlük ediminden başka bir şey olamayan eros gibi bir yapıntı sayesinde bu hakikati gizlemeye meyletmişti. Makıavel için Zenofon klasik politik felsefe içinde farklı bir yönelimi temsil etmektedir; Ksenofon sunduğı rasyonel çokuluslu monarşi (*pambasileia*) modelinde, gençlerin dizginsiz hırslarını bastırmaktansa dışarıya doğru tevcih etmeyi amaçlayan bir politika öngörür. Zenofon, Platonistleri çok korkutan filozofik olarak yetkin olmayan yardımcılarını koruyuculara karşı başkaldırı olasılığını yenmek için, onların enerjisini disipline ederek dışarıya yönlendirmeyi savunur. Yönünü bilmez erkeksiliğın şıfası, Platon'un önerdiği filozofik erosun rehberliği değil, güzel sevgisinin politik dikkatini

uyuşturmadığı bir evrensel şeref ve şan arayışıdır. Makyavel, Zenofon’un Kiros’unda bu nitelikleri bulmakla oldukça hoşnuttur. Kiros, sinâmekilik derecesinde ölçülü ve tanrı korkusu ve utanma duygusundan ârîydi (Nadon, 2001: 135).

Filozofik yaşam, kadimlerce politik yaşamdan temelde farklı görünür. Erotizmle kendine yabancılaşmamış politik ruhun enkarnasyonu Spartadır, Sparta ve felsefe uyumlu olamazlar. “İşte bu yüzden Sparta bir taraftan politik yaşamın amansız idealizasyonu için, bir ütopya için doğal başlangıç noktası haline gelirken diğerk taraftan politik yaşamın kendine yeterliğine karşı filozofik yerginin konusu olmak için elverişliydi” (Strauss, 1939: 531). Makyavel’de trajedi olmadığını söylemenin mânâsı onun ütöpik oluşudur. Büyük Kiros’a geri dönelim, daha önce belirtildiğı gibi Büyük Kiros Pers yasalarıyla eğitildi ve Pers yasaları insanları ayıp ve utanç verici şeyleri yapmaya arzusuz kılmaya yönelikti. Büyük Kiros, Pers kralının oğludur ve anne tarafından büyükbabası Med kralıdır, Makyavel’in büyük adamlarından farklı olarak aşağı bir soydan gelip yükselecek bir tip değildir³². Kiros Pers ülkesinin yasalarıyla eğitilir, ancak Kiros’un eğitiminin bir bölümü Medya’da, dedesi Astyages’in sarayında geçer. Büyük Kiros’un Medya sarayında bir çocukken şatafatlı sofralardan haz etmediğini öğreniyoruz, bununla birlikte renkli giysileri ve at binmeyi çok sevdiğini de öğreniyoruz. Daha sonra küçük bir eyalet statüsüne indirgeyeceğı Pers ülkesine yabancılaşması, onun başarısının büyük bir politik değışime yol açmasıyla bağlantılı olmalıdır. Zenofon, eski Pers ülkesinin kusurlarını gözler önüne sererken, Büyük Kiros’un getirdiğı yeniliklerin yerleşmesine ait kolaylığı îmâ eder, Kiros’un yükselen kariyeri, bu kusurlara dair açılan bahislerle sunulur. Fakat Kiros’un yükselişi, onun erdemini gösterebileceğı ve böylelikle etkili

³² Fakat Makyavel bu bahiste Zenofon’un asil bir doğuma sahip Kiros’unu değıl, Herodot’un orijini belirsiz Kiros portresini kullanmayı tercih eder.

kılabileceği bir fırsatı beklemektedir. Asurya Medya'yı tehdit etmeye başladığında, Pers ülkesinden Medya'ya getirilecek orduya Medya Kralı olan Kiros'un amcası Kiros'un önderlik etmesini ister. Makyavel, nasıl Musa için çıkmaz bir durumda kurtarılmayı bekleyen bir kavim buldu diyorsa, bu da Kiros'un için bir fırsattır. Kiros, Pers ülkesi adına Medya'ya yardım etmekle yetinmeyecekti, Medlere aşağı müttefiklerinin üstünlüğünü kabul ettirene kadar tâlihine hükmedecekti. Makyavel'in "*Kim Kimden Yardım İstemeli*" başlıklı soruşturması akla gelir, tarafsız kalmayarak yardımdan güçlenerek çıkmak stratejisi akla gelir. Daha önemlisi, politik yükseliş için sunduğu iki seçenekten her zaman daha etkili saydığı hileyi, Zenofon'un göstermesidir. Makyavel için aşağı bir politik durumdan yükselmenin biricik yolu hiledir, zira zor seçeneği, politik olarak güçsüz konumdaki biri için fayda sağlayamayacaktır. Makyavel'e göre Zenofon, Büyük Kiros'un yükselişinde onun dayısını kandırmasını kullanarak hileyi aşağı bir politik vaziyetten yükselmek için yegâne vasıta olduğunu ispat ediyordu. Üstelik Makyavel, Zenofon'un Kiros'a dayısını kandırttığını söyler, Kiros'un eğitimi bir tarihten çok kurgu olabilir ve Makyavel'e göre Zenofon'un hilenin zorunluluğunu göstermek için hile yaptığı düşünülebilir. Makyavel için Asyalı hükümdar Musa kadar tanrı dostudur. Makyavel mütebariz bir zorun sadece hali hazırda politik olarak güçlü konumdaki biri için kullanılabilir olduğunu söyler. Örtülü zordan şu halde anlaşılacak gereken, hiledir. Prenslerin yükselişlerinin en başında ihtiyaç duydukları, cumhuriyetlerin de sadece zor kullanmanın yeterli olacağı güçlü bir aşamaya ulaşana kadar ihtiyaç duyduklarıdır. Zorunluluk nasıl erdemi yaratırsa, başlangıçta hile de zorunludur. Tâlihe tâbi olmak başlangıç durumudur, tâlihle yüzleşmek zorunluluğu aşağı bir vaziyettir, ne kadar tâlihli olursa olsun insanın doğal durumu bu sefil durumdur.

İnsan hak ettiği politik kariyeri başarmak için, bu zayıf konumunda tâlihin önüne koyduğu zorunluluğa bakarak silahlanmalıdır. Lâkin insanlar zorunluluğa cevap verirken, bir seçim yapıyormuş ve *logosla* desteklenen bir karar oluşturuyormuş gibi görünmezler. Bu, Makyavel'in zorunlu gördüğü hilenin karakteridir: Bu karakter, ikbal uğruna zorunlulukla paralel hareket ederken ihtirasını gizleyebilmektir yahut en temel arzunun buyurduğu zorunluluğun özgürleşmesine müsaade ederek bu arzuyu gizlemektir. Makyavel'i tâkiyle ruhun bu primordial arzunun hareketi ve spontanlığı olduğu kabul edildiğinde, onun özerkliğini desteklemek, bu zorunluluğun dizginsiz kılınmasını sağlamak bir *logosa* bağlanmadan kuşkusuz mümkün olmayacaktır (Mansfield, 2001: 227).

Tamlık ya da özerklik arayışı olarak *eros*, daha önce de gösterildiği gibi, bir gerilimle örülüdür; bir cevap daima neye bir cevap olduğuna bağlıdır. Tamlık arayışımız, kendimizi ve sahip olduklarımızı aşmayı işâret etse de sahip olduklarımıza bir bağlılığımız olmasaydı, onları tamamlamaya çalışmazdık. Kiros'un elindeki güç politik hedeflerine ulaşmak için yetersizdi; Kiros'un çözümü, komuta ettiği eksiksiz yurttaşlık haklarına sahip elit birliğin silahlarını niteliksiz ama yükselmek için hırslı erlere dağıtmak oldu. Elit birliği sakinleştirecek bir konuşma yapmak ihtiyacı hissettiğinde, "Ecdadımız da bizim kadar iyiydi, onlar da erdemli sayılan ameller işlemeye gayret ettiler. Fakat böyle davranmakla kendileri için ya da Pers ülkesi için kazandıkları pek bir şey göremiyorum", dedi. Büyük Kiros, Pers hayat tarzını ve rejimini değersizleştiren bir konuşma yapmıştı. Erdem atalarının amel ettikleri gibi kendi uğruna değil, bir *tekhne* olmalıydı (Bruell, 1987). Kiros, daha büyük arzuları ve hevesleri kışkırtıyordu: Erlerin eline elit birliğin silahlarını verdi, elit birliğeyse kalplerini ve kafalarını eve dönüş özleminden ayıracak yeni

umutlar sundu. Bu, *Devlet*'te taşıdığı tehlikeye dikkat çekilen yardımcılarını koruyuculara başkaldırısına ait bir örnek olarak görülebilir. Şeref ve şan düşkün *thumotik* yardımcılar için, felsefenin yönetmesinin katlanılmaz olduğu bir an gelmeyi beklerdi. Zenofon'un Kiros sunumu, politik erdemlerin non-filozofik ve şerefe arzulu bir monarşide zirvesine ulaşacağını gösterir. Makyavel, Zenofon'da prensin ihtirasının istikrarlı ve müreffeh bir politik düzen kurmak için, özgür bir cumhuriyet kurmak için bir araç haline getirilmesini görüyordu. Makyavel için her cumhuriyet özgürlüğünü ekâbir ve halk arasındaki bir çatışmaya borçluydu ve büyümeye ve edinime kendini adanmış bir cumhuriyet silahlı pleplerin gönüllü işbirliğine ihtiyaç duyardı. Cumhuriyetlerin büyüme politikası ve koruma politikası arasında seçim yapmakta hür olup olmadıkları tartışması ertelensin. Yine de şu kadarı söylenmelidir ki, çoğunluk cahil ve yargılama yetisinden yoksundur ve kolaylıkla kandırılır; onu basiretli davranmaya zorlayacak ya da ikna edecek önderler olmadan çaresiz bir halde görünür. Bütün sağlıklı cumhuriyetlerde halk ve ekâbir arasında bir çatışma vardır, çünkü halk ezilmemeyi isterken ekâbir efendilik etmeyi ister (Strauss, 1992: 255-262). Halk eşitlikten dışlanmışlığını ve çetin kaderini bir haksızlık sayar. Kiros, erlere şöyle seslenmişti: "Aynı ülkede doğduk, bedenleriniz ve ruhlarınız bizden aşağı değil, lâkin bizimle eşit paylaşmadınız, yine de biz sizi mahrum ettiğimiz için değil, günlük geçiminizi sağlamak telâşı yüzünden. Şimdi bizimle aynı silahları kullanabilir, aynı tehlikeye atılabilirsiniz, tüm şerefler ve ödüller hepimizdir." Bu şekilde otuz bin kişilik yeni bir elit ordu daha yaratıldı, liyâkate dayanmak iddiasındaki bir hiyerarşi derç edildi ve en önemlisi boş kalan mevkilere en iyisini bulmak için Pers olmak şartı kaldırıldı. Kiros'un fırsatları demokratize edişi, Makyavel'in prens ve halk arasında öz-çıkara dayanan bir bağ kurma girişimine

paraleldir. Kiros erdemi değil, erdemin nimetlerini vâdediyordu, bu hakikî bir baştan çıkarmaydı. Aslında Kiros *erotik* arayışı, *genetik* ilkeye tâbi kılarak onu sürekli sahip olduklarımıza ve kendimize ait bir bağlılığa sindiriyordu, sahiplendiği getirilerin iyiliğine dair bir soruşturmaya bütünüyle kapalıydı.

Zenofon rejimlerin geçişine, geçiciliğine bakarak insanların insanları yönetmesinin zorluğuyla yüzleştii için Kiros'a döndüğünü söylüyordu. Kiros politik probleme bir çözümümüş gibi görünebilir, fakat Zenofon Kiros'un eğitimini tamamlarken Büyük Kiros'un ölümüyle imparatorluğun çatırdamaya başladığını söyler, kuşkusuz sadece haleflerinin beceriksizliğinden değil (Bruell, 1987). O halde Zenofon, neden Kiros'un yükselişini câzip gösterir ? Büyük Kiros'un tâcına en büyük tehditler onun erdeminden değil, ödülleri için erdemi öğrettiği dostlarından gelmişti, Pers eğitimi ve Medya şaşaaının terkibi çökmüştü. Zenofon düpedüz eski Pers yaşıyışını yenisine yeğlemiştii. Tam ya da özerk olmak arayışı, *genesis*inden kurtulmak için yola çıksa da bağımsızlık yolculuğunun bağımlılığı onu sahip olduklarına geri döndürmüştü. Kiros'un eğitimi Kiros'un aldığı değil, almadığı eğitime işâret eder, onun eğitiminin tamamlanmadığı bir noktaya işâret eder. Zenofon birinin kendi sahip olduğu şeylerle ilgilenmesini, ekonomik bir adam olmasını asla yüce bulmadı. Kiros'ta eksik olan Sokratik eğitimdi, Sokrates'in yüce olanın yüceliğini koruyacak şekilde sürdürdüğü oyunlu ve şakacı tarzında, kumandan olmanın bir hane reisi olmaktan pek farklı olmadığını ileri sürdüğünü biliyoruz. Sokrates için politik edinimlerin yüceliği sınırlıydı, politik başarının getirdiğı saâdet kırılğan ve kusurluydu. Kiros'un insanlara hükmetmek dışında bir yüce tanımadığını pederiyle diyalogunda öğreniriz, pederinin tavsiyesine uymadığını anlıyoruz, bunu bir *thumotizm* ve politik girişimleri için güçlü bir insiyâk olarak alabiliriz, lâkin daha önce belirtildiğı gibi bu *thumotizm* felsefi

soruşturmanın ilksel sâikidir, Zenofon'un *Savunu*'sunda Sokrates'in gençleri ebeveynlerine karşı saygısız kıldığı yollu suçlamaya îtirâz etmediğini biliyoruz. Hepsinden sonra, Sokrates'in *thumotizmi*, erkeksiliği (*andria*) teşvik edebildiğini anlamakla beraber, Zenofon'dan Sokrates'in savaştan ve erkeksi olmadığını duyuyoruz. Zenofon'un Sokrates'i ve Kiros'u birbirine zorunlu saydığı yönündeki ifadeler Makyavel'in Sokrates'i unuttuğunu hatırlatmaktadır (Bruell, 1984).

2. SOKRATES'İN ZAYIF CESARETİ

Sokrates mahkûm edilmezden önce, tekrar jüriye hitap ederek nâhak yere öldürülmesinin onu değil, onu mahkûm edecek olanları lekeleyeceğini söyler. Odysseus tarafından haksız yere öldürüldüğü için, Odysseus'tan çok daha fazla ilahîlere konu olmuş Palamedes'in ölümünden sonraki şanından söz eder. Odysseus, Palamedes'i onun bilgeliğini kışkırttığı için öldürtmüştür. Zenofon, Sokrates'in muhâkeme edilirken böbürlenerek jürinin onu öldürme isteğini arttırdığını söylemişti. Zenofon, Sokrates'in *daimon*u tarikiyle tanrılardan birşeyler aldığı, kendisinin Atina için tanrının bir lütfu olduğu yollu iddialarının jürinin bir kısmında kıskançlığa yol açtığını söyler, Sokrates tanrılar tarafından *daimon* gibi bir güçle şerefendirildiğine inanmayan jüriye karşı, büyük konuşmaya (*megalegoria*) başlar ve onları kışkırtır.³³ Sokrates'ten daha adil bir insan olmadığını öğrenen Hairefon'u, Delfi'ye bunu sorması için kendisinin göndermediğini söyler. Kaldı ki Sokrates,

³³ Zenofon, Sokratik iyi *ideasının* peşindeki politik kuruculuğa ait bir figür olarak göz önüne getirilmelidir. Zenofon felsefe ve şehir arasında mütakabil bir müsamahadan doğabilecek uyumu göstermek için, jürinin Sokrates'in bilgeliğine öfkelenmediğini, onun büyük konuşmasına öfkelenmediğini vurgular. Sokrates zaten yaşlanmıştır ve artık demecini şehre göre tanzim etmeye tenezzül etmez, fakat demecini mütedil kılmayı sürdürebilirdi. Sokrates zamanı olsa güya jüriyi ikna edebilecekti, zaman talebi felsefe ve avam arasındaki bir yaklaşma olasılığını açık tutma isteğine dayanmaktadır. Felsefenin şehre tehdit oluşturmadığı yollu bir demeç vererek kendine yüce bir ölüm hazırlar. Sokrates bedenini korumak için politikadan uzak durdu, ancak bu işe yaramadı. Platon'un yolu bir yeniliktir.

yasalarını Apollo'ya yazdırıp getiren Lykurgus misli tanrılarla kıyaslanmadığını belirtir (Leibowitz, 2010; Strauss, 1972: 132). Sokrates bilgeliğini değil, zekâsını öne sürer; bir tarafta dindar bir retoriğe başvurmakla, güya adaletsiz rejimlerin gadrine uğrayan bir peygamber gibi gözükersen, bir tarafta da bile isteye jürinin kıskançlığını çekerek, şehrin gözünde bir ölçüde makbul bir felsefe miti bırakmak istemektedir. Sokrates artık yaşamını adil ve şerefli sürdüremeyeceğini görmektedir, Zenofon'a göre artık dimağı gerilemektedir, düşmanlarına düşmanlarının ona verdiğiinden daha fazla zarar verebilecek bir erkeksilikten yoksundur, Zenofon'un sahip olduğu politik adaletten yoksundur; en adil olmasa bile en yüce bir ölümü kendisi için hazırlamayı istemektedir. Zenofon'sa kendisini en ciddi tehlikelerden kurtarmayı bilir. Zenofon askerlerini döver, bunun için suçlandığında kendisini ikna edici şekilde savunabilir. Zenofon *Memorabilia*'da, kendinden farklı olarak Sokrates'in kimseyi dövmediğini söyler. Sokrates politik yaşamı hep üzerinden atılacak bir yük olarak görüyordu. Filozof *per se* kendini savunmaya ait erdem ve yetiler bakımından eksiklidir (Pangle, 2006). Zenofon Sokrates'i bu derece yüce tutarken, azimle tâkip ettiği yolu Sokrates'inkinden büyük hatlarla ayırır. Zenofon, Sokrates'in bilgeliği karşısında sofizmi gülünç duruma düşürmek tarzını güden Platon'dan farklı bir retorik strateji benimsiyordu. Zenofon'un politik kariyerinin mihverini, felsefe ve şehir arasında köprüler kurmak niyeti oluşturunuyordu. Güya kendisi, alelâde politik bir kariyeristti, ancak onun Sokrates'ten aldığı eğitim onun politik önderlik yetilerini genişletmişti, buna rağmen kariyeri boyunca kendi yönetici konumunu tahkim etmek için hiç bir şey yapmamıştı. Bütün politik başarılarını, Sokrates'in gölgesinde durmaya zorluyordu. Zenofon'un Sokrates'in zayıf erkeksiliği iddiasının, onun niyetine uygun bir retorik strateji olma olasılığı göz önünde bulundurulmalıdır. Zenofon, felsefe ve

tarih arasındaki dikotomiye alevlendirmek doğrultusunda, felsefe lehine fakat non-filozofik bir teşebbüs gütmektedir. Kiros'a katılan Zenofon'un, Sokratesçi çekingenliği yenmeye dayalı politik tarzı, onu Pontus bölgesine geldiklerinde şanı sonuzaştırmak için, bir de Atina'daki yasaklardan artık zgr olmak adına bir şehir kurmaya sevk etmişti (Buzetti, 2008; Ryn, 2005) . İnsanın zerklik arayışı, özelikle trajik kahramanların *hybris* sahibi kimseler olmasıyla bir temsile kavuşur. Bununla birlikte, insanın tam olmak çabasının kendi içine çöküşü, *genetik* bir arzu olarak sukuta uğrayışı göz önüne getirilmişti. Alkibiades her ne kadar kendini bir türde tanrı olarak görürse görsün, Sokrates'in hor grsnden kurtulamaz. Trajik kahramanlar, kendilerini kendilerine mükemmelen yeterli saysalar bile tanrılar tarafından bir şimşek darbesiyle ellerinden alınabilecek kusurlu dolayısıyla sahte bir tamlığı temsil ederler. Sokrates trajik kahramanların sahip olduklarını iddia ettiği şeyin, hakiksine sahip olmak iddiasındadır. Sokrates, kıymetinin tanrılar tarafından dşrlebileceğine inanmaz; Sokrates şan, kazanç, aşk tkibiyle tâlihe rehineler bırakmaz. Onun zerklik arayışı, güç istenci misli *genesise* tâbi değil, *eidos*ların ru'yetine dayanır, aslında bir ru'yete dayanıyor olmak bu erdemliliğin bağımlı karakterini ortaya koyar, fakat bu bağımlılık tarihsel değildir. Pekâlâ, Atina tarafından değersizleştirebilir, ama Sokrates bunu umursamamaktadır. Sokrates trajik bir kahraman değildir, Sokrates'in kendine yeterliği, handiyse bir tanrı gibi yaşamaklığı değişmekte olan şeylere bağımlı olanlara karşı bir hor grdr (Bloom, 2001). Sokrates'in ölümü trajik değil, komiktir. Trajedi hâkimiyet ya da yönetmek arayışının geri püskürtüldüğü doruklarda gezinir, fakat Sokrates'in şehirden ayrı dşmşlğ merhameti mcip değildir, o şehrin kendisi hakkındaki hükmünün ciddiyetinin sürekli altını oyar, makbul bir felsefe miti yaratmak çabasına ait retorik

zevahirin altında ona acımamıza müsaade etmez. Felsefe ve şehir arasındaki çatışma trajik değildir, filozof yönetmeyi arzulamazken modernlerin onu zorladığı misli yönetmeyi arzulamak zorunluluğuyla yüzleşmez, Sokrates'in ölümü trajik olamaz (Strauss, 2000: 206).

Zenofon Sokrates'in erkeksilik denemelerini, onun havayı ölçüye alan, gençlere ebeveynlerini dövmeyi öğreten bir adamdan insânî işlerle ilgili ve bunun gerektirdiği basirete sahip bir adama dönüşümüyle birlikte nakleder. Dürüst yurttaşlara yanaşıp erkeksiliği öğrenmeye çalışan Sokrates, karısının onu nasıl yönettiğini anlamakla hane işlerini ve karısını yönetmek dersi veren *kalosk'agathos* yurttaş olarak Ischomachos'tan daha çok onun karısından bir şeyler öğrenmiş görünür. Bu temelde Sokrates, oğlunu dahi üzen Zantippe'nin bitmeyen aşağılamaları karşısında onu değiştirmeye (boşuna) uğraşmak yerine, kendi davranışlarını değiştirmeye razı olur. Şehrin politik matrisinin vâzettği güzel ve yüce edimler ve güzel ve yüceye ilişkin kanılar Sokrates'in kendi arzusunun iyiliğini temellendirmek yolculuğunda ona yol gösterecek bile yetkin açıklamalar değillerdi. Erkeksiliğin güzel ve yüce olana alâkadar kılınması kanılarda güzel olan temelinde değil, güzele doğru olmalıydı. Ruhun hareketine dair bir îzahta ruh etkin olmayı sürdüreceği için güzele arzumuzun haklılığını göstermek adına *erosa* övgünün bizim kılınan güzelden soyutlanmış olması gerekir. Ancak böylelikle *erosa* övgünün üzerine bina edildiği önermeler kendi savunulabilirliklerini göstererek *mitos* değil, bir *logos* olurlar. Sokrates'in güzele ilgisi, onu ru'yeti ve ona arzusu politik getiri ve faydaya tâbi kılınmış değildir. Panthea ve Theodote paralel hikâyeleri aracılığıyla Kiros ve Sokrates'i mukayese edebiliriz. Çok güvendiği bir arkadaşı Kiros'tan Asya'nın en güzel kadını tutsak prensesi görmesini istediğinde, Kiros onun güzelliğinin ona diğer işlerini

unutturacağından korkarak bunu reddeder. Sokrates de paralel bir vakayla karşılaşmıştı. Sokrates’e Theodote kasabasında güzelliği kelimelerle târifsiz bir kadından söz edildiğinde, Sokrates sadece methini işiterek kelimelerin târif edemediği güzelliğin ne olduğunu bilmenin mümkün olmadığını düşünerek “gidip görelim” der. Theodote’u seyretmekle Sokrates’i günlük işlerinden alıkoyan birşey yoktur. Güzele alâka Sokrates’in mûtat faaliyetidir (Bruell, 1987). Şehrin erkeksiliği; erosun utangaç, aleniyete sorumlu, görülüyor olmanın rezilliğini en çirkin ve şerefini en yüce sayan, seviliyor olmanın en büyük şeref olduğu bir *thumotizm*le terbiye edilmesine dayanır. *Şölen*’de Phaedrus’un erosu şehre faydalı dolayısıyla görünür kılınmışlıkta işleyen bir erkeksiliğe tâbi kıldığı görülür. Phaedrus güzelin fedâkâr ve utangaç *thumotik* aşığı tercih etmesi gerektiğini söyler, güzel ve aslında ahlâkıyla ve yasasıyla konvansiyonel bir şekilde güzel ve yüceyi oluşturan şehir uygunsuz şeyler yapacak delirmiş bir âşıktan çok maşuğa fayda sağlayabilecek olan talibi seçmelidir. Phaedrus için eros, bütünüyle ahlâkî bir erdem olarak utancın ve fedâkârlığın hizmetindedir ve bu erdem mâşuk ya da şehir, âşığı ya da kahramanı görüyor iken etkin olur. Bunun için Phaedrus’a göre âşıklar ordusu yenilmezdir. Eros, kanılardaki güzel ve yüceye tâbidir ve bu yücelik avamın görmesine, avamın aydınlığa çıkaran ru’yetine bağımlıdır. Güzele arzu kendisinin iyiliğini gerekçelendirmediğinde, şehrin oluşunun ve görünüşlerinin *genetik* ilkesine boyun eğdirilir. Phaedrus’un *erosa* övgüsü, kendi güzele arzusunu gerekçelendirmesi bir *mitosa* varır, onun *erosa* övgüsü faydalı âşıktan daha iyi bir şeyin olmadığıdır. En iyi âşığın güzele faydalı âşık olduğu, güzele arzusunun faydaya ulaştığı önermesi erosun hakikatiyse, bu hakikate arzumuz ve bağlanımımız faydaya tâbi olmalıdır ve bir faydayı iynin ışığında kabul ya da reddedebiliriz; Phaedrus sadece kendi imgelerini kabul ettirmek

için temelsiz bir acelecilik gösterir. Phaedrus'un bedensel realizmi aşmayan önermesinin karakteri onun genç, güzel ve âşıklarının çok oluşuyla desteklenir (Strauss, 2001: 53; Fussi, 2008).

Sokrates'in erkeksiliğe dönüşünü temin eden onun kendi faaliyetini gerekçelendirmek ve savunulabilirliğini göstermek arayışı, şehrin onu çağırdığı biçimde şehrin güzel ve yüceye dair kanılarına intisâbın ötesine geçerek cesaretini güzele arzusunun hizmetine koymuş olsa da *erotik* yolculuğunun poetik yaratımlarını öğretisel bir şekilde şehre sunmaktan geri kalmamalıydı. Felsefenin poetikası ve şehir için politik-teolojik bir öğreti hazırlamak felsefeyi koruyabilirdi, bu eksiklik zayıf bir erkeksiliğe mi işâret eder ? (Strauss, 1970; Benardete, 1984).

3. MAKYAVEL THUKYDİDES'İ TAKİP ETTİ Mİ ?

Strauss'a göre Makyavel'in politik öğretisinin daha doğrudan bir hesabını serimlemeden önce Makyaveliyen politik realizmin sıklıkla bağlantılandırıldığı Thukydides'i değerlendirmenin faydalı olması beklenir. Thukydides çoğunlukla verdiği arkeolojinin zâhirî argümanlarına dayanılarak kendi bilgeliğini Homer'in ve diğer şairlerin masalları üzerinde yükselten; şairlerin, râvîlerin ve anlatıcıların güvenilmez îzahlarını boşa düşürecek şekilde tarih gözlemlerini tikellerin sergilenmesine yönelik bir hesap olarak sunan, Nietzsche'nin kutladığı tarzda, bir konvansiyonalist olarak resmedilir. Bununla birlikte Thukydides'in tarih gözlemlerinin tikellerin sergilenmesine yönelik bir hesap değil, bir politik filozofun ilgisinin aydınlatacağı gibi bir evrenselliği göstermeye yönelik olduğu ileri sürülebilir. Thukydides bir tarafta poetik-mukaddesatçı anlatıcı kimliğine bürünerek ilahî illiyetleri îmâ eder, diğer tarafta tanrısal müzlerin huzurunda basit insânî

zorunlulukların küstah realizmini ortaya sürmekten kendini alıkoyamaz. Thukydides bize bir tarih yazabilmenin zorunlu ve imkânsız koşullarını göstermektedir. Tarih yazabilmenin talep ettiği en âcil cevap, başlangıçta şeylerin kaba ve sefil mi olduklarını yoksa başlangıcın bir altınçağ mı olduğunu belirleyebilmekte yatar. Bu soru ilk şeylerin karakterine ait bilgiye doğru yolda insan aklının bütünü îzah edebilme yeteneğine yönelik bir sorudur. Masallara inanmayı bırakarak, geleneğin gözbağını söküp atarak, düşünceye giydirilen imgelerin baskısından kurtularak hakikati tanımaya geldiğimizi düşündüğümüz ölçüde, insan aklının bütünü îzah etmek iddiasında olduğu bir biliş düzenini ve imgeler çerçevesini dayatmış olmaktan kurtulamayız. Thukydides bu nedenle masalsı anlatıların çürüklüğünü doğaya ilişkin bir farkındalıkla eleştirmekten çekinmez iken bel bağlanacak konvansiyonalist îzahın kolayca bir başka epistemolojik rakip tarafından rahatsız edilebileceğini bilerek dindarlık ve bilicilik konusunda saygılı bir dil tutturmayı sürdürür. Doğayı tanımak (*thumotik*) iddiasıyla geleneği kınamaya başladığımız anda, yeni masalların anlatıcısı olmaktan geri duramayız. Yani ilksel şeylerin karakterine ilişkin kesin bir hesabı ele geçiremeyeceğimiz için tarihe ilişkin soruşturmamız kendi tarihsel bağlamımıza olan *thumotik* sadâkatimizden çözülebilir değildir. Doğayı keşfederek mutlak momentte son sözü söylemek girişimimiz de *thumotik* kalacaktır. Çünkü erkeksi öne sürme doğayı talep eder ve sadece doğal olan temelinde öne sürebiliriz. Sonunu ilan etmek, kapatmak, tükenişi göstermek teşebbüsü geleneği sürdüren *thumotik* bir rûhî boyut olmaksızın iddialarının arkasında duramazdı; perpektifimiz alelâde bir perspektif olmayı kabul etseydi nasıl erkeksi bir öne sürme olabilirdi ? Perspektifimiz mutlak ve hakikate bütünüyle ulaşmaya elverişli, doğal olmak iddiasında olduğunda erkeksi

bir öne sürme olabilirdi.³⁴ Thukydides bunun için Peloponez savaşlarını tarihin gördüğü en büyük hareket olarak tavsif eder: “O sadece geçmiş ve gelecek savaşları değil, geçmiş ve gelecek bütün şeyleri anlamak içindir.” Bu en büyük hareketin zorunsallığı bir kökensel itkinin emrediciliğinde değil, adil ve güzele ilişkin kanıların ortamında gelişir. Thukydides’in resmettiği çöküşte ilahî yasaların çiğnenmesinin gölgesine gözleri kapamak zordur. Thukydides dindarlığı övse de fark edilir biçimde dindar değildir. Bu büyük hareketin varlığa gelişinde cebir kadar dindarlığın da politik müzâhereti bulunur. 430 vebası Atina için büyük bir felâkettir, Thukydides felâketi defn yasalarının çiğnenmesiyle, yasaların ihmâliyle incelikle bağlantılandırırken, vebayı bilicilerin önceden haber verdiği tartışmasına dair “insanlar acılarına uydurarak hatırlar”, der. Atinalıların biliciliğe güvenlerini “edepsizce” def eder. 30 yıllık barışı Atinalıların mı Spartalıların mı bozduğu tartışmasını ele alırken, barışı Atika’yı işgal eden Spartalıların bozduğunu söyler, fakat bu doğal üstünlüğü öne süren Atina’nın dayattığı bir zorunluluktur. Yine de Atinalılığı karakterize eden güçlünün hükümranlılığını olabildiğince ileri taşıması gerektiği tezi, savaşın başlangıcına dair kesin bir veriyi koymasına engeldir. Çünkü bu büyük hareket, zorunluluk karakterindeki modern bir etkin nedenin sonucu olarak telakki edilemez. Tanrıların adaleti ödüllendirdiği ve adaletsizliği cezalandırdığına ilişkin dindar görüşler Thukydides’in reelpolitiği denecek şey tarafından olgularla boşa düşürülür ve bu olgular da boşa düşürülmek üzere sıralarını beklerler. Tanrıların adaleti ödüllendirip adaletsizliği cezalandırdığı aslında zayıf olanın meylettiği bir kanıdır. Atina’da bu görüşün hâkim fetihçi dalganın karşısında hiçbir gücü olmadığı söylenemese de, Nikeas’ı hatırlayabiliriz, bu kanı zayıf olanların

³⁴ Hermenötik döngüye girmemenin biricik yolu, erkeksi öne sürmedir. Mutlak yorumsa sadece ilksel şeylerin bizim için yaptığı bir yorum olabilirdi.

görüştür. Atinalı elçinin Melosluların karşısında donanmalarının gücüne dayanan ve Melos'u ele geçirmenin bir doğal hak olduğunu ileri süren teolojisinin karşısında zayıfların nihâî zaferinin bir gün dönmek üzere muhafaza edildiğini savunan Meloslu teoloji durur. Nikeas, Atina içindeki bir Meloslu figür olarak mütâlaa edilebilir. Nikeas Sicilya seferine muhalefetine halk nezdine bir destek toplayamaz, Atina'nın olgusallığı olarak târif edilebilecek aşağı *erotik* kazançlara ilişkin istekler Nikeas'ın muhalefetini kırar; diğer taraftan seferin düzenlenmesine gayretle ön ayak olan Alkibiades seferin yola çıkacağı gece Atina'nın şehre uğur getiren Hermes sütunlarını tahrip etmekle suçlanır, Alkibiades şu durumda sefere komuta edemez, yine de hem Nikeas'ın hem Alkibiades'in sefere katılması talep edilir, Sicilya seferinin yelkenlerini dolduran erotizmi yolundan alıkoymak mümkün olmaz (Kleinhaus, 2001). Yönelimini açıklamak için sunulan aşağı edimci arzulara kapılmış Atina'nın varsayılan zorunluluğu bir anda kutsalın tahrip edilmesiyle kesintiye uğrar, olgular ancak Nikeas gibi bir dindarın yerine Alkibiades gibi muhteris bir adamın seferi yönetmesiyle desteklenebilirdi. Thukydides bu türden ilahî telmihlerle insânî işlere ilişkin konvansiyonalist bakışın altını oymaya başlar. Sokrates küfrünün, Atina'nın tanrılarına inanmayışının aslında Atinalıların hırslarını küçümsemekten başka bir anlama gelmediğinin farkında mıydı ? Atinalılar Alkibiades'i seferin başına geçirmeseler de güçlerini hazır sınırlarının ötesine taşımak için arzularından vazgeçmiş değillerdir. Dindar Nikeas komuta ettiği bu kendisine yakışmayan seferde Atinalıları *diserotaya*, *erotik* sayrılığa teveccüh etmemeleri için ısrarla uyarır. Nikeas'ın teolojisi Melosluların teolojisi gibidir, güçlünün gücünü ilerletmesinin doğal hak olarak görüldüğünde cezalandırılacağı beklentisindedir. Varlığın bürûzu için daha dindarâne bir yardımcı rolünü giyinir.

Ancak Nikeas'ın ezgin ama iyimser teolojisi deneyimle yanlışlanır. Nikeas sefer sonucunda işkenceyle öldürülür, Nikeas'ın kaderin tecellisiyle polisın yerleşik olarak anladığı adalete uygun erdem pratiği arasında gördüğü mütakabiliyet boş bir beklentiye dayanmaktadır. Thukydides bunu küstahça gösterir. Nikeas'ın Spartalı ya da bir ölçüde Meloslu teolojisi onun kaderi tarafından çürütülür.³⁵ Zayıfların özerklik çabasının, kurban ve duaya daha çok bel bağladığı ve dolayısıyla tanrılara daha muhtaç bir hareket olduğu anlaşılırdır, bu harekete dair hareketli bir açıklama tanrıların zayıfların yanında olduğu yollu önermeye dayanır, fakat bu açıklama sadece bir *mitos* olabilir. Politik yaşamın hakikati bu önermede ifadesini buluyorsa bu hakikat sadece bir olguya işâret ettiği ölçüde bu önermeye bağlanımımız keyfi ve temelsiz olacaktır. Bu hakikatin iyiliğini ve dolayısıyla ona bağlanımımızı gerekçelendirebilmek için tanrıların zayıfların yanında olmasının iyiliğini göstermeye çıkmalıyız; fakat böylece iyiye boyun eğdirilmiş ve muhtaç bir tanrı artık özerklik çabamız için bel bağlanabilir olamazdı. Bir *mitos*u rasyonel soruşturmaya tâbi kılmak bizi zorunlu bir şekilde felsefeye doğru yola çıkarır ve çabamızı iyiliğin kendisine doğru yönlendiririz.

Nikeas'ın dindar beklentilerini yanlışlayan olgular, Sicilya seferinin yelkenlerini dolduran kibrin cezalandırılmasına ait dindar îzahı bertaraf edemez. Buna rağmen Makyavel Nikeas'ın dindarlığının gülünç bir duruma düşüşünde yetkin olguların belirleyiciliğini ortaya koymak ister. Nikeas, sefer mâkul olsaydı en önde kendisinin sefere koşacağını söyleyerek Atinalıları seferden vazgeçirmeye çalışmıştı, Makyavel'e göre Nikeas'ı bu doğrultuda konuşturan, şehrin müşterek iyiliği için

³⁵ Nikeas'ın teolojisinin tenkidi Spinoza'da çok belirgin ve merkezidir. Spinoza bunu handiyse bir doğal teoloji sayardı ve bu teolojinin dayandığı îmânın yakarışı olarak duayı, belli belirsiz bir umut olarak göz önüne getirirdi. Spinoza'nın teorisi kaderin cilverlerinden bağışıklık olarak, mükemmel bir metanet olarak sunulabilir.

duyulan arzu gösterisi altında Alkibiades'i kıskanmasına dayanan bir bencilliktir. Barış zamanında nasıl çoğunluk büyük ve erdemli adamları kıskanıyorsa, Nikeas da genç Alkibiades'i muhteris ve ikbâlperest olmakla suçlayarak kendini ortak iyinin yanında göstermeye çalışmaktadır. Nikeas'ın Sicilya seferini bir *hubris* örneği olarak göstererek Atinalıları seferden vazgeçirme çabası onun öz-çıkar gütmeyişine, Atina'nın ortak iyiliğini umursamasına dayanıyormuş gibi görünür. Makyavel'in insanın fundamental kötülüğüne dair kabullerinin onun tahlillerinin eksenini bencil ve bedensel tutkuların oluşturmaya yaptığı katkı, ilk bakışta karşımıza çıkan şeytânî zekânın ötesinde bir şeyleri daha saklar (Mansfield, 2011: 366). Makyavel bizi zayıfın teolojisinin örneği olarak Nikeas'ın teolojisinin temelde hesapçı olduğuyla yüzleştirir. Dindar Nikeas bir servet ve üne sahiptir, her ne kadar ortak iyiye eğilimi tarafından motive ediliyor olarak görünürse görünsün başarısız olacağını öngördüğü bir seferden Atinalıları vazgeçirmek istemesi en başta öz-çıkarını düşündüğünü gösterir. Genç, edepsiz ve servet düşkünü Alkibiades ise Atinalılar tarafından potansiyel bir tiran olarak görülür. Alkibiades'e bu sefer büyük şan ve servet getirebilir. Atinalılar Alkibiades'i tutarlar, hatta onun önerdiği gibi Nikeas'ı da kumandan seçtiler (Poling, 2008: 22-23). Nikeas, Atinalılar nihâî yenilgiyi yaşamadan önce ordusuna son bir konuşma yapar, konuşmada samimi itiraflar geçer, Nikeas tanrılara karşı geleneksel ödevlerini yaptığı halde çok fena bir duruma düştüğünü söyler, Atinalıların Sicilya seferiyle tanrının kıskançlığını çekseler bile, artık yeterince cezalandırılmış halde olduklarını tanrının merhametini hak ettiklerini söyler. Nikeas zayıfın teolojisinin mûtabir bir örneği olarak şehrin müşterek iyiliğine duyduğu arzuyu öne sürer. Şehrin *genesisine* gösterilen bu özen hepsinden önce iyiliğin kendisinin ışığında gerekçelendirilmiş bir arzu değildir, şehre yönelen bu

sevgi sahip olduklarımıza duyduğumuz bir bağlılığın uzantısıdır, nihayetinde şehir kendi sürekliliğini *eros*a dayandırmadığı ölçüde bedensel üretimin daha büyük ölçekte yaratıldığı bir aileden farksızdır. Nikeas bize şehrin iyiliğine gösterdiği özeni bir erdemlilik düzleminde açıklamaz; şehrin iyiliğini düşünmek şehrin iyiliğini düşünmemek kadar savunulabilir. Nikeas bu temellendirilmemiş müşterek iyi arzusuna kendi bağlanımını açıklayabilecek durumda değildir, bu arzu sadece onun bedensel realizmine ait olabilir. Nikeas'ın ortak iyi kaygısı onun benlik sevgisinden türetilir bir karakterdedir. Fakat Nikeas vakasının aydınlatıcılığı, bir teorinin *logos*a ihtiyacında düğümlenir. Nikeas'ın önermelerine bedensel realizm çerçevesinde yaklaşan önermenin kendisine de bu çerçevede yaklaşılmalıdır. Makyavel ortak iyi savunusuna nasıl şüpheyile yaklaşıyorsa, Makyavel'in ortak iyi savunusuna da şüpheyile yaklaşılmalıdır. Çünkü Makyavel ortak iyinin ancak insanı güdüleyen bir primordial olgusal arzunun gerçekleşimi olarak söz konusu edilebileceğini söylemektedir. İnsana ait basit zorunluluklar politik hadiseleri tanrıların katkılarından ve doğaya ilişkin yalancı tasavvurlardan arındırarak nötral olgular olarak öne sürmeye yol veriyorsa hem ortak iyi bağlamında anlaşılan politik adalete ilişkin arzular mesnetsiz kalırlar hem de yasalar kendi otoritatif karakterlerini yitirirler. Doğanın iyicilliğine ilişkin mütearife irâdî bir yaratıma ait öne sürme olarak kavrandığında savunulabilir yegâne iyilik birinin kendi iyiliği olarak kalır, dolayısıyla ortak iyilik ve adalete ilişkin bütün öne sürmeler bencil bir kavramsallaştırmanın ürünü olmakla keyfi ve temelsiz hale gelirler (Strauss, 1983b).

Makyavel, bizi şeylerin iyiliğini yasayan ve yaratan bir erdemle karşı karşıya bırakır. Erdemi bu şekilde bütünüyle politik kılmak kuşkusuz erdemi *genesis*in ve şehrin oluşunun kuralına boyun eğdirmektir. Makyavel Thukydides'in de katılacağı bir

tarzda bir şehrin hareketine (oluş) ait en büyük hareketleri kuruluş ve savaş olarak tanıyordu. Şu halde bir komutan, şehrin *genesisine* en büyük özeni göstermesi gereken bir erdemli prens ya da prens adayı olmalıdır. Komutan avamın utangaç âşığı konumundadır, onun erdemi avamca izlenen ve takdir edilen bir erdemdir. Onun erdemi kendinde güzel ve yüce olan misli aldatıların uzağında, şehrin *genesisine* bağımlıdır. Komutanlara strateji ve taktik anlatan Makyavel'in en önemli dersi bozguna uğradığında dahi bir komutana kendisi için şan kazanabileceğini göstermesidir (Strauss, 1992: 272). Şehrin *genesisine* özen göstermek, bir bütün olarak şehrin müşterek iyiliği uğruna bir gayret ve yaratıcılık göstermeye işâret eder. Fakat bu müşterek iyiliğin iyiliğinin bir gerekçelendirmesi yoktur, erdem bu müşterek iyiliğe özen göstermekse de bu özeni göstermek göstermemekten daha savunulabilir değildir. Yegâne hakikat, şehre ait akış ve bu akış üzerine yapılan dayatmalar ve bu akışa ait farklı kesitleri akışın bütünü olarak göstermek becerisi olduğu için akışın kendisi ve çarpıtılmış akış arasında bir ayırım yapmanın temeli yoktur. Makyavel buna bakarak görünüşlerin yanıltıcılığına varmıştı; çünkü görmek son tahlilde politik yaşamdaki istikrarlı bir strüktürü temâşâ etmek değil, yaratmaktır. Bu uçurum daha önce *pre-destination* olarak özgürlük olarak tanımlanmıştı, diğer taraftan aynı derecede önemli olmak üzere Makyavel'in girişimi filozofik faaliyetin yönetmekten ve yaratmaktan ayrılabilceği düzlemi yok etmektedir.

Makyavel'in eseri ilk bakışta bir geleneğin devamı olarak prensler için bir rehber olarak gözükebilir. Filozofun prence klasik danışmanlığı, felsefenin zorunlu bir şekilde iktidarsız karakterinin bir sonucu olarak aklın iradeye asimile edilmediği, dolayısıyla danışmanın prensin üzerinde dayatmacı bir etkin neden olmadığı felsefe ve politik iktidarın buluşturulamazlığıyla şekillenmişti. Şu halde filozofik arzuyu

temelde bir yaratmak ve yönetmek arzusu sayan Makyavel'in bilgece danışmanlığını onun yönetmek arzusundan ayıştıramayız. Filozofik danışmanın yönetiminin komutan ve prenslerin yönetimine nazaran bir avantajı vardır: Makyavel komutandan beklediği gözü pekliği prensin danışmanından beklemez. Danışman³⁶ tutkulu ve iddialı tasarılarının biricik sahibi olarak en önde görünmeyeceğinden komutan kadar şana sahip olamasa da kendini onun kadar tehlikeye atmak zorunda değildir. Danışman bilgece tavsiyeler veren bir filozof değil, hâkim olmak arayışındaki bir sanatçıdır. Çünkü danışmanın öğrettiği bu hakikat aslında onun yaratisıdır, dolayısıyla Makyavel'in ilan ettiği hakikatlerin de onun bedensel realizmine ait öne sürmeler olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Onun emniyete ve *genesise* özene verdiği önem, iyilikleri gerekçelendirilememekle onun kendi *genesisi* üzerine bir dikkat olacaktır. Fakat Makyavel'in *animos* adını verdiği bu yeni türdeki güya erkeksilik, *daseini* kaygılandıran bir probleme yol açacaktır: Emniyetimizden emin hale geldiğimiz ölçüde bedenimizi ve *genesisimizi* umursamayacağız.

Makyavel bir proje olarak anladığı teorisinin başarısını sanatkârlığının teknik yetkinliğiyle desteklemektedir. Onun insanlık durumunu iyileştirmeye yönelmiş teorik girişiminin poetik karakteri, onun bu girişiminin başarısını teminat altına alan yeni bir teknolojinin habercisidir. Makyavel'in sanatkârane hakikati, bu hakikati kelimenin tam anlamıyla yapan imgelerin prensler ve prens adayları üzerindeki tesiriyle tamamlanacaktır. Makyavel'in bu poetik dünyasının içinde onun imgelerinin tesirine giren bütün potansiyel ve aktüel prenslerin *virtüsü* sadece Makyavel'in eserinin ustalığında gözüken bizzat Makyavel'e ait *virtuden* pay aldıkları için bir

³⁶ Aristoteles, bugün etkin neden olarak anlaşılan nedenin paradigmatic örneklerinden birini de danışmanlık, rehberlik üzerinden verir. Aristoteles, bu neden bağlamında danışmanlığı bir tasarı ve özgür form dayatma olarak değil, tavsiye verilenin kendi gelişimine müzâheret göstermek olarak sunar. Bu nedene ilişkin örnek baba ve oğul arasındaki rehberlik ilişkisinde ayrıntılandırılır.

erdem denmeye lâyıktırlar (Strauss, 1957; Strauss, 1992: 272). Prensler artık bu ana imgenin tesirinde edimlerinin yüceliklerine ve güzelliklerine dair kaygılardan özgürleşmişlerdir. Bütün insanların müşterek iyiliği için doğal bir arzusu olduğunu söyleyen Makyavel, şehrin *genesisine* özen olarak anlaşılan bir ortak iyiliği tatmin etmeyi prenslerin erdemlerine ve prenslerin erdemlerini ise hakikî bir birinci ya da prens olarak kendi erdemine dayandırmaya yönelik bir süreci başlatır. Makyavel'in *virtüsü* böylece müşterek iyiliğin ilkesi olur. Fakat Makyavelyen erdemin hiçbir *erotik* dayanağı yoktur, Makyavel'in poetik erdemi kendi iyiliğini avamın durumunu iyileştirme çabasına atfettiğinde müşterek iyiliği savunmanın iyiliğine dair bir *logosun* olmadığıyla yüzleşilir. Makyavel gerçekten felsefeye en kurnaz bir meydan okuma olarak Hristiyanlığın ve hristiyan hayırseverliğinin bir devamcısıdır. Felsefe, temelde insanın hâkimiyeti ve insânî özgürlük olarak insânî iyilik üzere dayatılan bir içkinlik düzlemi olarak değil, sadece kendini umursayan bir uğraşı müşterek iyiliğe faydalı olurdu. Makyavel şan arayışında olmakla suçlanıyor değildir, fakat ortak iyi erdem uğruna olmadığı için, politikanın *erotik* dayanakları olmadığı için, erdem sadece politik planda teori ve pratiğin kaynaşması olarak tebâruz eder. Politik kurucunun *virtüsü*, teorisyenin *virtüsünden* ayırt edilemez. Ahlâkî mükemmeliyetle teorik mükemmeliyet biri diğerine bağlı kılınır. Aquinas olmadan Makyavel olmazdı. Filozofik soruşturmanın ahlâkî düsturlarında tüketilebildiğini savunan bir yeni görüş yerleşir. Bu hakikaten yeni midir ? (Sullivan, 1993).

Makyavel, hayâli pratiklerin ve beklentilerin göz alıcılığına yüz vermemekle övüngendir. Bununla birlikte, Makyavel'in politik realizmi de şansı bütünüyle kontrol edemeyeceği için Nikeas'ın dindar beklentileri kadar kırılgandır. Şu halde ne Melos teolojisi ne de Atinalıların kibirli tezi bütünüyle kabul ve inkar edilebilir.

Thukydides için Melos'taki *hybris* cezalandıran tanrılar değildir, ama polisin fâş edici bakış olarak tanrılara olan ilgisidir, vakada belirtildiği üzere tanrılara alâka hermes taşlarının parçalamasından sonra yükselir. Thukydides için tanrılar Atina'dan intikam almamıştı, fakat Hermes hadisesi Atinalıların yanlış bir karar vermesine yol açmıştı, sadece dinsiz olan Alkibiades'in kazanabileceği bir sefer için dindar Nikeas amiralliğe seçilmişti. Atinalılar kolayca Meloslu'ların teolojisine boyun eğmişlerdi, sonuçta hem Atina hem Melos ve Sparta kusurluydu, politik yaşama ilişkin bir mükemmeliyetin olanakları kısıtlı kalırdı. Varlığın kendisini göstermesine bir müzâheret olarak politika eksikliydi. Varlığın güzelce beyânına ait cezbenin ayartıcılığına kanmayan, teknik bir akış olarak anlaşılan yeni politika bilimi, ister varlığın bürûzuna yardımcı olma ister varlığı gaspetme olarak anlaşılsın prensin yaratıcılığının kendi iyiliğini temellendirmek sorumluluğunu kaldırmıştı. Bu soğukkanlı ve nötral yaratıcılık politik yaşamın bütün kırılğanlıklarından ârîydi, çünkü bu yeni yaratıcılık önceki *thumotik* kusurlarından kurtulmuştu. Thukydides ister Sparta'daki içsel kavganın sonucu olarak bir ölçülülük halinde ortaya çıksın, ister tanrısal yasanın korkusundan ortaya çıksın neden politik yaşamı kontrol etmesi gerektiğini söylüyordu. Politik yaşamda şansın ya da teknik yetkinliğin menzilinin dışındaki faktörlerin bütün politik tasarıları kırılğanlaştırması muvâcehesinde, îtidali yüceltiyordu. Beklentiler kırılğanlık ögeleridirler, Spartalılar *helotların* kargaşa çıkarmayacağını umarlar, Atinalılar fetihlerinde tâlihin onların yanında olduğuna inanırlar. Politik toplum bir eksiklik ya da kaybetmişlik temelinde bir *genesis* olarak varolur. Makıyavel'se tâlihe boyun eğdirmek ihtirasını korku ve belli belirsiz umutlara değişmeyecek kadar iyi (yetkin) bir yaratıcıdır. Çünkü politik toplumun akışını birtakım yüce gayelere hamletmek ya da bu *genesisi* îzah edecek bir *logos*

önermek, politik toplumun tam olmak arzusunu sukuta uğratmaktır; politik toplum insanın en primordial ve en müşterek bir arzusu, bir zorunsal arzusunun özgürleşmesi ekseninde göz önüne getirilirse *genesis* artık kendini tam ya da özerk olarak kavrayabilir (Kleinhaus, 2001; Strauss, 1962a).

Makyavel, erdemin mücadelesinin doğal değil, tarihsel olduğunu öğretir. Kendisi de kendi erdeminin mücadelesini tarihsel olarak anlıyorsa, Makyavel bu mücadeleye angaje olmasının iyiliğini izah ediyor olarak göz önüne getirilemez. Erdem haddizâtında tarihsel ise, *virtunün* tâlihe hâkim olmak iddiasının bir teslimiyete tahvil edilebildiği görülür. Makyavel'in ilan ettiği bu hakikat, onun bütün insanlar için müştereken bir iyilikte bulunmak (doğal) arzusunun bir sonucu olarak öne sürülen polito-teolojik bir yaratımsa, Makyavel'i poetik ürününden fazlasına sahip bir teorik kişi olarak görmeye gelmeliyiz. Lâkin söylendiği gibi hakikat avamın *genesisine* özen gösteren filozofun pedagojik yaratisıya, bu tarihsel yaratımın gerisinde duran bir teorik Makyavel'i bulabilmek için Makyavel'in yarattığı kırılmanın *erotik* dayanaklarını görebilmeliyiz; lakin bu arayış beyhudedir. Makyavel'in eserine göre teori poetik ürünlerinden ibarettir. Sanatkâr prensin ya da aynı anlama gelmek üzere teorik kişinin yaratıcılığı kendi iyiliğini bütün insanlarda müştereken bulunan bir arzuda bulacaktır; prensin yaratıcılığı basiret sayesinde yaratımının iyiliğinin avamın durumunu iyileştirmeye koşullu olduğunu görecektir. Bu takdirde prenslerin edinimci teolojisinin vâzettği şekilde prensin kendi yaratımının iyiliği, haksız bir girişime mâruz kalmakla tanrıların ihsanına lâayık olduğunu düşünen avamın iyiliğidir. Makyavel'in teolojisi insânî basiretin Melosluların teolojisine muhtaç olduğunu îmâ eder. Erdem etkisini bu teoloji karşısında gösterebilir. Erdemin mücadelesi doğal değil, tarihsel olduğu için aslında hep tâlih kazanıyordur. Böyle

olduğunda insânî basiretin kesin hâkimiyeti tâlihî ya da varlığın yazgısının kesin hâkimiyetine dönüşür. Makyavelizmin bir Melos teolojisine dönüşmesi kaçınılmazlıktır. Teknolojinin bu tarzda istîmal edilebileceğine dayalı teoloji, zayıfların kazanabileceği bir politik toplum projesinin başarısına dair umudu besler. Teknolojinin mükemmelen istîmaline açılan kapı, tilki ve aslan alternasyonunun teminidir (Strauss, 1992).



III. MAKYAVEL'İN POLİTİK PROJESİ

Politik toplum en korkunç tehlikeyi saklar. Tekraren, politik toplum bir kaybetmişlik temelinde oluşur, politik toplum ilksel birliğe dönebilmeye yönelmiştir. Fakat güya bir zamanlar sahip olunmuş, özlenilen ilksel birlik deneyimi, ona duyduğumuz özleminden başka bir şey değildir. Bu dünyada bulunuşumuza ait ilksel deneyim, ilksel durumumuza (Zeus'un cezalandırıcı yaptırımına uğramamış olduğumuz durum) dönmek arzumuzdur. Yasaya tâbiyetimiz bu zorluğu ele verir: Yasaya ilksel koşulumuzun ifade ettiği tamlığa ulaşmak için boyun eğeriz. Yasa, artık bir şeyler ummak zorunda olmamak umudumuzdur. Bu paradoks bize politik toplumun sakladığı gerilimin iki ucunu gösterir. Politik toplum kendisini bütün olarak kavramaya gelirse, yani yasa eksiksiz bir şekilde ontolojik bir aydınlatma karakterine bürünürse *nomos* ve doğa arasındaki ayrım silinir. Bu doğrultuda varlık ve görünüş arasındaki fark silinmiş olur, yani *tekhne* varlığı bütünüyle şehirde görünür kılmış olur. Kendisini bütün olarak kavrayan politik toplum öncelikle her şeyi, bütüne ait her parçayı ahlâkî kılar, lâkin her şey ahlâkî ve niyetsel iken politik yaşam şansın yer almadığı, çok gücün az güce galebe çaldığı teknik bir akış olur, bunu tâkiyle edimlerimizin güzel ve yüceliğine ilişkin hiçbir gerekçelendirmede bulunamayız (Davis, 1986: 161). Varlığın bürûzu bu durumda insan tarafında adaletin değil, şaşmaz bir tekniğin ürünüdür, fakat bu teknik kendi adaletini gösteremeyecektir. Diğer taraftan şehir kendini bütünün alelâde bir parçası olarak kavrasaydı, hiçbir politik toplum başlangıcına dair keyfi ve pozitif kökenlerin anlatısını tekrarlamakla berdevâm olamayacağından, hiçbir politik toplum kendisini şans eseri sayamayacağından şehir kendisini adaletinin sadece bir göz boyama olduğu amaçsız bir akışa bırakarak çözüldü. Politik toplum, kendini Oedipus misli *genesisten* hali

bir şekilde özerk saydığında çirkin hakikatine doğru yol alır. Kendini salt bir *genesis* addettiğinde, kendi özerklik arzusunun iyiliğine ilişkin bir gerekçelendirmeye sahip olmak gerekliliği karşısında sürdürülebilir kalamaz. Yani, bütünüyle insânî düzene kayıtsız bir kozmos tasavvuru bütünüyle amaçsal ve niyetsel bir dünya tasavvuruna denktir. Her şeyin insânî etkinliğin dışında belirleniyor olması her şeyin insânî etkinlik dâhilinde belirleniyor olmasından farksızdır. Politik toplumun kendisini bütünü görünür kılıyor olarak kavraması, *thumotik* kişinin içerisinde şansın hükmedemeyeceği bir dünya yaratmak istemesine dayanır. Fakat *thumos* kendi öne sürmesini doğal olarak tanımayıp, onu tarihsel kabul ettiğinde bu öne sürme saldırgan bir kurnazlığa istinat eder.

Klasik politik felsefe, homojen bilgiyle en üst düzeyde insânî gayelerin bilgisi olarak heterojen bilginin kombinasyonunun insânî etkinliğin erimi dışında bulunduğunu ileri sürmüştü; filozof bu terkihi arzuları, ancak bu arzusun câzibesine yenik düşemezdi. Makyavel'in "bildiği bütün şeyleri" ilettiği iki kitap onun politik şeylerin doğasına dair bilgisini evrensel olanın enkarnasyonu olarak sunmasına izin verir. Zira Makyavel için klasiklerden farklı olarak insânî etkinliğin erimi dışındaki herşey son tahlilde insânî etkinlik tarafından alt edilebilir, klasiklerin şansa bağımlı gördüğü bileşim başarılı olabilir. Evrensel olanla tikel-tarihsel olanın sentezini gerçekleştirecek şekilde *fortunayı* ilk fethedenin Makyavel olması gerekti. Makyavel dercettiği modern nedensellikte uyumlu olarak kendi rejiminin (prenslik ve cumhuriyet) gerçekleşimini âmirâne bir etkin nedene olan zorunluluğa bağladığı için başarısından emindi. Makyavel tezinin doğruluğunu sınayacak bir politik süreci başlattı (Behnegar, 2013).

Makyavel ki dünya işlerini (*cose del mondo*) en iyi anlayandır, ortak iyiliğe yönelmiş doğal arzusu en çok kime yardım etmesi gerektiğini ona gösterir. Filozof olduğu için yardımından en çok kimin faydalanacağını bilir. Prens sadece bir yönetici değil, aynı zamanda bir düşündürdür. “Kir toz içindeki urbasını kapıda çıkardıktan sonra hükümdar libasını giyer, eski zamanın sarayları onu sevecenlikle kabul eder, orada çekinmeden bu insanlara bütün işlerinin nedenini sorar. İşte bu saatler boyunca can sıkıntısı ve keder kaybolur, ne de yoksulluk ve ölüm korkusu kalır. Makyavel kendisini onlara bırakır” (Davis, 1986; Sloterdijk, 2010) .

1. FELSEFE VE İNSÂNÎ İYİLİK

Sokrates’e ait görünüşte iki karşıt portreyle karşılaşılmıştı, bunlar Aristofanes’in ve Platon’un portreleridir. Şairin portresi filozofu kendi bilgisinden yoksun, şehirdeki rolünün bilgisinden yoksun, pratik konulardaki kayıtsızlığının şehir üzerindeki yıkıcı etkisinden bihaber olarak târif ediyordu. Aristofanes’in Sokrates figüründe hedef tahtasına koyduğu aslında bir doğa filozofudur, *phronesisten* yoksun bir kozmologtur. Platon’un Sokrates sunumunun Aristofanes’inkine oluşturduğu karşıtlık Platon’un Aristofanes’in uyarılarını geçersiz kıldığı anlamına gelmemektedir; Platon’un Sokrates sunumu özenle Sokrates’in delilikten, gençliğinde uğraştığı doğa felsefesinden ağırbaşlı bir filozofa dönüşümünü belirtir. Zenofon’a ait *Sokrates’in Savunması*’inde Sokrates’e isnat edilen dinsizlik suçlamasının onun doğa felsefesine meraklı oluşuyla ilişkilendirildiğini biliyoruz. Platon’un sunumu Aritophanes’in uyarılarından ders çıkarmış bir sunuma benzer. Aristofanes’in oyunları politik düzenlerin akıl ve güdüler arasındaki, niyetler ve eğilimler arasındaki hassas bir dengeye bağımlı olduğunu gösterir, tutkuların bütünüyle biçimlendirilebilir olmadığını ispat ederler. Bu sav, Sokrates’e yakıştırılan

“herkes tefekküre gark olsaydı kimse birbirini incitmezdi” önermesinin çürütülmesine paraleldir. Komedi, insanın arkadaşlarının bilgeliğinin aslında onların kibri olmasıyla eğlenir. Sokrates sandığı kadar bilge değildir, dolayısıyla gülünçtür. Aristofanes, bütün insanlar temelde behîmî hazları yaşamaya meylettikleri için insanlar arasında demokratizmi canlı bulur. Ancak Sokrates hem alay edilecek kadar komik hem de sadece tanrılar tarafından kıskanılabilecek kadar trajiktir. Komedi insanların kıskançlıklarına iyi gelir, trajediye ihtirasımızı tedavi eder. Oedipus’un bilgeliğini kıskanamayız. *Devlet*’te Aristofanes’in eleştirisinin etkisi görülür, *Devlet* Sokrates’in pratik bilgeliğinin, *phronesis*inin örneğidir, avama adil şehir olasılığına ait kurguyu sunarken müstakbel filozoflara onun kusurlu karakterini gösterir. *Devlet*’te adaletin bilgisinin akıllı olanların görevi olduğu ve akıllı olmayanların onu anlayamayacakları sergilenir, o halde iknaya yardımcı olacak yüce yalana ihtiyaç duyulacaktır. Şiir tutkuları arındırabilir, fakat bunu ne için yaptığını bilmez, bu filozofik yaşam içindir. O halde bütün moral-politik olguların tartılacağı terazi en yüce erdem olarak teorik yaşamdır. Düşünmek yapmaya üstündür. Klasiklerce insânî mutluluk problemine politik bir çözüm tanınmasa bile filozofik yaşam, Sokrates figüründe kendini gösterdiği gibi biricik çözüm olarak sunulurdu. Sokrates’in güya öne sürdüğü bilgi ve erdem arasındaki eşleşme, şehir için bir iyileştirici ya da kurtarıcı olarak gösterilemezdi. Zira teorik yaşamın doğası onun uygulanmasına aykırıdır; iyi şehir, hangi yeniliklerden faydalanılacağını hangi yeniliklerin bastırılacağını belirleyen şehirdir. En iyi şehrin meydana gelmesinin önündeki engel, teorik bir arayış olarak bilimin doğası gereği böyle bir kullanımı dışlamasıdır. Dolayısıyla ne *fortunayı* kontrol etmek arzusu olarak ne de hakikatin bürûzu olarak teknoloji, insânî iyiliği tesis etmenin emin bir öne sürmesidir. Teorinin pratiğin

teorisi olduğu yollu görüşün kendisi de teorik olduğu için belirli bir pratiğin teorisi olmalıdır. O halde söz konusu görüşü savlayan teorisyenin bu görüşü, teorisyenin politik pratiğinden ayıramazdır. Bütün felsefelerin tarih bağımlı olduğunu ileri süren felsefenin kendisinin de tarih bağımlı oluşu gibi. Bu nedenle tâkipçileri gibi Makyavel'in teorik girişiminin politik niyeti ve kapsamı merkezileştirilebilir (Strauss, 1992: 299).

Sokrates, ötekileri ve tanrıları takdir etmek hakkına sahipti. Grekler tanrıların kadere tâbi olduklarını düşünürlerdi, tanrılar sevdiklerini seçmekte özgür değillerdi; insanlar gibi iyiyi sevmek, kötüden nefret etmek zorundaydılar. İyi tanrılar sevdikleri için iyi değildir, tanrılar iyiyi iyi olduğu için severler. Sokrates iyiyi bildiği için tanrıların neyi sevip sevmediklerini bilmektedir. Tanrıların kehânetleri uğruna kurban ve dua yoluyla istîmal edilen teknolojiler olduğunu ihmal etmeyelim. Anlıyoruz ki tanrıları etkilemeye matuf aygıtların başarısı, kaderin tensibine aykırı gelememektedir. İyiliğe işâret eden sonal nedenlere ilişkin sınır belirleme, insânî etkinliğin menzilinin dışında bulunmaktadır. Sokrates'in tanrıların üzerinde iyiliğe ilişkin soruşturması iyiliğin ilkselliğine ait bir öne sürmeye dayanmaktadır. Sokrates iynin başatlığını varsaymaktadır.³⁷ Sokrates bilgi ve erdemin özdeşleştirilmesindeki iddiacı erkeksi karakterin farkındadır.

Filozofun erkeksi öne sürmesi, adalet peşinde olduğu için amellerinde güzellik aramayı ihmal etmekle mazur bir prensin yaratımına tekabül ettiği ölçüde filozof politik rejimin birinci yurttaşı olmaya taliptir. Klasiklerce politik probleme ilişkin

³⁷ İyinin başatlığına dair bilgimizin yegâne kaynağı doğanın iyicilliğiyle karşılaşmamız olabilir. Mündemîç olarak iyi olan bir doğa kavrayışı değişmez bir doğayı ön varsayar. Temel deneyime geri dönüş gayreti, politik eylemlerin zımnî hareket noktası olarak iyiye dair kanıların merkeziliğine anahtardır.

çözümlerin mündemiç kusuru iyi yurttaşın en yüce mükemmelleşmeyi başarmış olarak kendini takdim edebilmesine el vermesiydi. En iyi rejimin bu kadar yüce, gerçekleştirilmesi güçleştirilmiş ve şansa bağlı kılınmış olmasının nedeni buydu. Klasikler için felsefe polisi aşardı ve şehrin kıymeti felsefeye açıklığına ve saygısına bağımlıydı. Yine de şehir felsefeye açık olduğu kadar kapalı olmadığı takdirde işlevini yerine getiremezdi; şehir zorunlu olarak mağaraydı (Strauss, 1987; Strauss, 1992: 297). Klasikler için filozofun yaşamı yurttaş yaşamından farklı olarak mündemiç bir kıymete sahiptir ya da doğası itibariyle iyidir. Çünkü filozofun liyâkatı, şehrin tanrılarının vâzettığı konvansiyonel insânî iyiliğin ufkuyla mukayyet değildir. Konvansiyonların ötesinde doğaya temas etmek gibi erkeksi bir iddiadaki filozofun cihannümâ mekânından şehir de kıymetini felsefenin, gizlice ama hakikaten felsefenin şartı olarak üretir. Felsefe açıkça ama sahtekârca kısmî ve koşullu erdemlerin iyi olduğuna yurttaşlarını ikna etmek gerekliliğiyle yüzleşir. Her şehir konvansiyonel olmalıdır, hiçbir şehir adil olamaz, doğayla uyumda olamaz. Doğaya tümünden açıklıkla yaşayan filozofla, doğası itibariyle doğaya bütünüyle kapalı olmak zorunda olan şehir arasında çözülmez bir çatışma vardır. İnsanın ihtiyaçlarının ve amaçlarının heterojenliği güç ve rızayı, doğa ve zorunluluğu, sözleşme ve doğal hakkı birleştirmek zorunluluğunu ortaya çıkarır. Filozof, iyiye ilişkin soruşturmasında insânî iyilik vizyonunun gerektirdiği şekilde, bir yığın önyargıyı sarsmadan bir yığın kötülüğü defetmek yollu bir politik iyiliği işlemeye koyulur. İnsan bir ufka ihtiyaç duyuyordur, ama açıktır ki bütün ufuklar sonuçta kültürlerle ait poetik yapıntılardır ve filozof bunu anladığında bununla nasıl başa çıkabileceği sorusu onun için yeni bir ufuk arayışının itkisi olacaktır. Sokrates içine tesadüfen doğduğumuz ufku kabul eder, ancak bütünüyle insanca olabilmenin en derin ilham

kaynağını doğada arar ve içine doğduğumuz ufuktan kopuşta görür (Bloom, 2001). Böyle bir özet, Makyavel'in felsefenin anlamında yarattığı değişmeyi göz önüne getirebilmek için elverişlidir. Makyavel'in filozofik girişimlerinin hepsi felsefeye kapalı şehir olarak şehrin surları içinde kalır. Makyavel avamın amaçlarını ve taleplerini, bu amaç ve taleplerin ötesinde bir referansa müsaade etmeksizin kabul eder ve bu amaçlara en iyi ulaşabilmek için araçlar bulmayı uğraşır. Kaldı ki felsefe, avamın basit ve zorunlu ihtiyaçları temelinde sınırları belirlenmiş bir sonal neden üzere öne sürülen epistemolojik bir *oto-poiesis* düzlemidir. "Makyavel'in gayretiyle felsefe avamın anladığı bağlamda faydalı hale gelir. Makyavel'le birlikte felsefe nosyonu amacını insanlık durumunu rahatlatmak, insanın iktidarını arttırmak, toplumun üyelerinin her birinin öz-çıkar ve öz-korunum yollarını aydınlatarak rasyonel topluma doğru rehberlik etmeye arzulu olarak kendini anlamaya başlayacaktır." Bayağı tutkuların eline dizginler verildi mi iyi topluma dair çizilecek tasarımın gerçekleştirilmesi artık şansa bağlı değildir. En iyi rejime ait standartlar düşürülerek en iyi rejimin meydana getirilmesi güvence altına alınır, şans fethedilebilir kılınır. Politik topluma ait standartlar düşürüldüğünde, hayata geçirilebilirliklerine yönelik iyimser umut yükselir, politik felsefe politikaya çok daha ümitvar şekilde bel bağlar.

Makyavel'in şansı fethetmek gayretinde teolojik îzahlara karşı bir kızgınlık vardır, geleceği kontrol ederek Hristiyanlığın ayağını kaydırmak amacındadır. Makyavel her ne kadar teoloji karşıtı bir öfkeyle heyecanlanmış olursa olsun Makyavel'in teknolojik yeniliğinin ilhamı Paulusçudur. Makyavel teorik yaşamın *praksisten* ayrılıktalığına saldırırken, Hristiyanlığın göksel prensliklerine ve filozofların hayâli cumhuriyetlerine saldırırken Hristiyanlığın pratik felsefesini sahiplenmekten imtina

etmedi. Köle emeğinin müstakbel zaferi Paulusçu tekniğin ibraz ettiği iyimserlik üzerinde yükselecekti. Filozofik yaşamın mutlu yaşam olduğu iddiası, ehl-i kitab insanın tanrının kölesi olarak ebedî mutluluk tasarımı tarafından bir kere mağlup edilmişti. Hristiyanlığın halk için Platonizm olduğu iddiası bağlamında Platon'un halkın mahkemesindeki felsefe savunusunun kendi başarısının kurbanı olduğu şüphesi doğabilir. Avamın felsefeye karşı öfkesini ve hor görüşünü yatıştırmaya yönelik politik felsefeye ait tarzın, avamın felsefeyi kucaklamasına neden olup olmadığı tartışması bir tarafa, böyle bir sahiplenme felsefenin kovuşturulmasından bin kat daha tehlikelidir. Felsefenin şehirdeki tekinsiz konumu onun özgül karakterini güvence altına alırdı, polisin denetimciliğinden özgürlüğünü güvence altına alırdı, bu özgürlük yazıda ezoterizmle temin edilirdi. O halde Paulusçu teknikte Platon'un tekniğini bulmak, ancak onu bir kere unutmuş olmakla mümkün olabilirdi (Nadon, 2010: 39).

Her ne kadar bir itâat yaşamının vaat ettiği ebedî mutluluk tasarımlarına karşı filozofik bir şevkle saldırıya geçmiş olursa olsun Makavel'in filozofik soruşturması süregelen bir objeyi, iyi *ideasını* tâkip eden bir arzu değil, güzele ilgisinden ve *erotik* tamlık arayışından koparılmış bir düzen verme istencine ait bir "dünya işlerini anlama" epistemolojisidir. Onun felsefî gayreti gibi gözüken bir irâdî süreç olduğu için prensin erdemi gibi gözüken Makavel'in erdemidir. Makavel'in erdem kelimesini geleneksel anlamı ve Makaveliyen anlamı arasında oyunlu kullanımının verdiği sersemletici duyguyu Makavel'e ait erdemın tesiri olarak görebiliriz. Makavel'in klasıklere ilgisi bu bakımdan tâkipçilerinin orijinal mânâ ve pre-teorik deneyimi geri kazanmak girişimlerini temsil eder. Bir poetik aktın hakikî doğasının onun pozitif sonuçları tarafından örtüldüğü bir durumda söz konusu aktın hakikî

mâhiyetinin ancak yeni bir yaratıcı eylem sayesinde gün ışığına getirilebileceğine dair yaklaşımın pozitif sonuçlarının da bu girişimin esas mâhiyetini kararttığı Makyavel'in çağdaş tâkipçilerine aslında sadece mutlak bir momentte değil, her zaman hatırlatılabilir. Problemimiz, sıradan deneyimi teorik bir yapıntıya dönüştürmeden düşünebilmektir. Makyavel'in çığır açıcı aktı, üzeri tozlanan erdemin ancak erdemi istîmal eden bir beyin sayesinde orijinal anlamında yeniden yaratılabileceğini iddia etmektedir. Bununla birlikte çağdaş tâkipçilerinin kendisine temessül ettiği surette çok mütebarizdir ki hiçbir olağanüstü, gündelik ya da sıradan deneyimden bağımsız olmak iddiasındaki teorik tasarım sıradan deneyim ve onun tarafında belirlenen dille temasını kaybederek etkinliğini sürdüremez. Makyavel politik kariyerinin her aşamasında yurttaşlarını öldürmek, arkadaşlarına ihanet etmek kabilinden cürümler işlemiş Sirakuzalı Agatochles'in bu fiillerinden erdem diye bahsedilemeyeceğini söyledikten sonra Agatochles'in erdem sahibi olduğunu vurgulamayı sürdürür. Makyavel moral bir bağlamda konuşmayı asla bir yana kaldırmaz, Makyavel bütün amoral tavsiyelerini moral bir bağlamda ileri sürmekle ahlâkî bir ders verdiğinin farkındadır. Erdemin etkinliği konu edildiğinde erdemin kötülükle tezaadından kazanacağı bir parlaklığa muhtaç olduğu anlaşılır. Erdem sürekli bir olasılık olarak kötülüğe ihtiyaç duyar ve kötülüğü olası tutabilmek için erdem kötülüğü vesile veçhiyle pratik eder. Agatochles'in cürümleri onun erdemi olmasalar bile onu erdem sahibi yaparlar, ama yine de belki onun bu kötücül fiilleri onun erdemi olabilirler. Tanrı ya da *fortuna* Agatochles'in planlarına karşı koymamıştır (Strauss, 1992: 201). Prens erdemine dair kriter, bütünüyle prensin iradesine yaslanır, prens erdemli olmaktan çok erdemi istîmal eder. Çünkü erdem klasiklerin anladığı gibi *erotik* bir mükemmeliyet değil, dolayısıyla güzelin

temâşasında erotizmin kanatlarına binmek değil; aksine ilüzyon kabilinden olan mükemmeliyete klasik alâkanın terk edilerek sevgiye ait bir bağlılık *ideasının* reddidir. Makyavel Hannibal’ın iyi tâlihinin, sonsuz erdemleriyle birlikte sevgisizliğinden ve zâlimliğinden kaynaklandığını söyler. Daha sonra, daha zarif bir tanımlamayla, zâlimliği olmasaydı “diğer erdemlerinin” onu askerlerinin gözünde saygın yapmayacağını söyler. Askerlerinin itâatini *erosla* değil, kıyıcılığıyla kazanmıştır. Fakat erdemın klasik anlamını da sürdürmenin avantajını kullanmaktan kendini alıkoymaz. Makyavel Hannibal’ın³⁸ zâlimliğini onun erdeminden ayırarak başlar, sonra zâlimliğinin (diğer) erdemlerini etkili kıldığını söylerken zâlimliğinin de erdemlerinden biri olduğunu kast eder. Hem erdem denebilecek hem de denemeyecek bir erdemle karşı karşıya kalırız. Makyavel’in niyeti yeni erdem nosyonunun etkinliğini ve çarpıcılığını klasik erdemın âtıl konumunda yaşamasına müsaade ederek arttırmaktır. Erdemın etkinliğini tartışmak Makyavel’in niyeti için daha açıklayıcı olabilir. Makyavel, şeyleri hayâli hallerinde ya da klasiklerin anladığı gibi tekemmül etmiş hallerinde anlamaktansa “doğrudan şeylerin olgusal hakikatine gitmeyi” tercih ettiğini bildirir. Hannibal’ın askerlerinin üzerinde sağladığı etki misli, erdeme ait olgusal hakikat erdemın etkisinde kendini gösterir, daha kesin olarak erdeme ait olgusal hakikat bu etkinin kendisidir; hakikat etkinliğine bağımlıdır. Kötülük işleme kabiliyeti, erdemın zorunlu bir bileşeni haline getirildiği için, kötülüğün üzerinde müessir olabileceği iyiliğe ait pekin bir kavrayışın ileri sürülmesi gerekecektir. Bir teorik yapıntı olarak erdemın işlerliğini sürdürebilmesi için hiç de artistik olmayan sıradan deneyime ait iyi kanısına bağıntısını koruması gerekecektir.

³⁸ Ferdinand d’Aragon’un Marranoları kovuşturması nadirattan da olsa dindarâne bir zulüm örneğidir, örnek bir zulüm değildir. Hannibal’ın merhametsizliğiye gayet insânîdir. Çünkü dindarâne zulüm bir görevdir (Strauss, 1992: 187).

Prensın kötücül erdeminin başarışı, halkın erdemden beklentilerini boşa çıkarmasına bağlıdır. Erdem etkisini başarabilmek için şoke edici olmalıdır; o halde erdemın otoritesi, *bontanın* (moral iyiliğin) *locusu* olarak avamdır. Erdem  nlenmiş erdemdir ve ünlü olanıysa avam belirler. Makyavel, “avam görünüşle aldanır ve dünyada avamdan başka kimse yoktur” der. Klasikler erdeme dair böyle bir standarttan kuşkusuz ikrah duyarlardı (Mansfield, 1996: 21-23).

Makyavel’in teorik yaratımını teşvik eden niyetlerin politik karakteri en başta onun kendi politik tasarımının başarısını teminat altına alacak şekilde avama ilişkin belirgin kabullerin  ne sürülmesini zorunlu kılmaktadır. Makyavel’in mizaçlar (*umori*)  zerine ayrımı böyle bir gerekliliğin ürünüdür. Bu ayrım Makyavel’in insanların müşterek iyiliğine yönelik doğal arzusunu sukuta uğratmayacak bir teknolojinin etkinliğini kolaylaştırmalıdır. Makyavel’in mizaçlara ilişkin çektiği çizginin, klasiklerin kavrayışlarından özenle ayırt ederek yarattığı insan doğasına ilişkin politik tasarımını aksettiren bir ayrıma işâret ettiğini düşünebiliriz. Makyavel’in erdem ve *bonta* (moral iyilik) arasında yerleştirdiği ayrım prens ve halkın bakış açıları olarak kutuplaştırdığı ayrıma tekabül eder. Prensın bakış açısından erdem kötülük işlemeye de hazır olmaktır, halkın bakış a ısındana iyilik kendine yeterlidir ve erdeme özdeştir; prens ve halk özgül türde erdemlere sahiptirler. Makyavel moralitenin, ahlâkî erdemın gerçekliğini onun körlüğünde ve b nl ğ nde bulur. Dolayısıyla buna uyarak yaptığı işlerde güzellik ve yücelik aramak prensın b nl ğ d r. Makyavel’in Pierre Soderini’ye “*le bonta non basta*” (iyilik yetmez) azarlaması hatırlanır. Makyavel’in ahlâkî soruşturmasının merkezinde ortak iyi vardır, ahlâkî boyutundan soyulmuş bir ortak iyi vardır; iyilik (*bonta*) daima ortak iyiyle uyumlu değildir, ortak iyinin başarılması için erdem iyilikten bağımsız

ve zaman zaman onun karşısında kendisini göstermelidir. Çünkü Makyavel'in ortak iyiye dayanan rejiminin teşkilatı erdemın tesiri olacaktır (Mansfield, 1996: 33; Strauss, 1992: 222).

Makyavel için doğal standartlara ve *erotik* özleme ait arayışların işâret edebileceği herhangi bir nihâî gaye onun politik çerçevelemesinde çoktan sınırlandırılarak cumhuriyetçi ortak iyinin dairesinde kapsanmıştır. Makyavel'in şeylerin “olgusal hakikatine varmak” planı, hesapçı bir umudun çekirdeği olduğu ortak iyiye adanmış politik rejimin müstakbel başarısına tâbi bir epistemolojik taktiktir. Olgusal hakikat gibi bir teorik yapıntı her toplumun bir şekilde tâkip ettiği ahlâkî erdem pratiklerinin pre-teorik ya da sıradan deneyimlerinin bir tarafta bilimsel ve açıklayıcı ilkesi gibi sunulur diğer tarafta bu sanatkârane yaratım ürünü sıradan deneyimin üzerine binerek kendisine izâfe edilen işlevi görmeye koyulur. Ahlâkî erdemın ve halkın iyiliğinin ortak iyi için yetersizliği, bir tarafta avamın sıradan deneyimce cürüm kabul edilen fiilleri işlemek gönülsüzlüğünden, diğer tarafta da “dünya işleri”³⁹ni anlayabileceği açıklayıcı bilimsel yapıntıya uzak oluşundan kaynaklanır. Buna rağmen, iyiliğin bu körlüğünü oluşturan sıradan deneyim, teorik yapıntının îmâ ettiği sıra dışı fiillerin tasarlanmış amacını başarmada zorunlu maddeyi temin eder. Ortak iyiliğin mesuliyeti yönetici sınıfların omuzlarındadır ve yönetici sınıflar dünya işlerini anlayanlardır. Makyavel ortak iyiyi bütün moral bağlarından çözerek onu en yüce politik standart olarak öne sürer. Ortak iyiyi en yüce standart olarak öne sürmesiyse, bu bölümde sıkça tekrarlandığı gibi, kendisinde doğal olarak bulunan bütün insanlar için iyi bir şey yapmak arzusuna dayanır. Kendi teorik yapıntısı bizi

³⁹ Makyavel dünyayı göksel ya da hayâli bir eşlenik ya da tamamlayıcıya ihtiyaç bırakmayan tek başına bir bütün olarak mütâlaa eder; dünya işlerinin bilinebileceği bağlam filozof-prensin bütünü bilgisine sahip olabileceği bir bağlamdır. Klasiklerse tek başına dünyayı mükemmel bir bütün olarak asla göz önüne getirmediler.

temin eder ki bu doğal arzusunun olgusal hakikati onun yönetici mizacına sahip olmasıdır. Platon için ortak iyiye *erosun* belirli bir şekilde eğitilmesiyle ulaşılırken, Makyavel prensin ruhunda *erotik* özlemleri ve transandantalist eğilimleri bastırarak ortak iyinin başarılabileceğini savunur. Prensın erotizmini bastırması kişisel olmayan iktidarın yaratılışıdır. Fakat belirli bir çerçeveleme içerisinde anlaşılan ortak iyinin sürekliliğini temin edecek bir iktidarın yaratılışı; tek hamlede arzuladığı düzeni verebilecek bir sanatkârın eseri olabilir (Strauss, 1992: 120).

Klasiklerin entelektüel erdem olarak öne sürdükleri, Makyavel ve tâkipçileri tarafından onların ahlâkî tavsiyelerinin ya da moral restorasyon çabalarının sahtekârca kurgulanmış transandantalist bir perdesi olarak anlaşıldı. Platonizmin altüst edilmesi erken bir girişim olarak öne çıkmıştı; Makyavel, Aristoteles’in entelektüel erdem ve ahlâkî erdem ayrımını, erdeme ait yüce standartları aşağıya çekerek silikleştirir. Aristoteles için ahlâkî erdem entelektüel erdeme bağımlı olmakla birlikte bu bağımlılığının farkında değildir. Ahlâkî erdem sahibi insanlara göre ahlâkî erdem kendinde erdemdir ve kendine yeterlidir, bununla birlikte ahlâkî erdem kendi ilkelerine dair bir açıklığa ve vukufiyete sahip olamaz. Güzel ve adil olana dair geçerli kanılarının zan altında bırakılmasına müsaade edemez. Makyavel, ahlâkî erdemin teorik erdeme bağımlılığının ahlâkî erdemi ulaşılması ve ele geçirilmesi zor kıldığını göz önüne getirerek onun “olgusal hakikatini” vâdetmeyi seçer. (Entelektüel) erdem ahlâkî erdeme bağımlı hale gelir. Dünya işlerini anlayabilenler için toplum radikal biçimde politiktir. Halbuki, klasikler için dünya işlerini anlayabilmek; pratik aklın ancak *erotik* erdeme tâbiyetinde değerli olabileceğini anlamaktır. Makyavel için, hem ekâbirin hem halkın erdemi politiktir; yine de halkın erdeminin (iyiliğinin) kendi koşullarına kör oluşu, Makyavel’in pro-

filozofik eğilimidir. Çoğunluk, politik olmayan bir özel yaşam sürebileceğini sanır ve durumlarının gerektirdiği zorunluluğu anlamaz. Dünyada, *erotik* yönelimin kendisini tatmin edebileceği bir nesne yoktur. Ve tekrar etmeli ki bu dünya, avamla doludur. Politik bir gayeye koşulmuş hakikat, bürûzunda avam tarafından takdir edilir. Makyavel’de, erdeme politik olarak bakmanın dışında bir yol yoktur. Aristoteles’in politik saydığı erdem olan adaletin Makyavel’de kaybolmasını, bu açıdan görebiliriz; erdemin kendisi bir kere politik kabul edildiğinde, Aristoteles için politikayı kısıtlayacak yegâne politik erdem (adalet), boşa düşürülmek zorundadır (Burger, 2008; Mansfield, 1996: 26).

Makyavel’in özgür cumhuriyet projesinin öngerektirdiği doğa tasarımı, onun en iyi politik toplumunun, erdeme ait yüce standartlardan soyutlanmış olmasına binaen insan doğasını bir başlangıçsal köken olarak kavramasına yol açtı. Makyavel’in doğa tasarımında köklerini bulan iki doğal mizaç (*umori*), ekâbir (*grandi*) ve halk (*popolo*) ayrımında temsil edilir. Bütün devirlerde değişmeyen şudur ki, halkın isteği ekâbir tarafından ezilmemek iken, ekâbirin isteği halkı ezmektir. Politik toplum, bu iki mizacın zorunlu bir çatışmasını içeren karma cisimdir; cumhuriyet, özgürlüğünü bu çatışmanın doğru yönetilmesine borçlu olmaktadır. Makyavel bize, bütün insanlığı bölen iki mizacın bütün moral davranış ve kanıların temelini oluşturduğunu söylemektedir. Makyavel, kendisini yönetici mizaca sahip olarak kavramaktadır. Şu halde Makyavel’in ruha dair önermesi, onun ruhunun yaratisıdır. Bu işlenmeye hazır sabiteler, Makyavel’in yaratıcılığının oyuncaklarıdır. Bu zorunluluklar, insânî eylemlerin ahlâkî gayeleri değil, iradenin öne sürmesi olarak belirlenecek nihâî nedene ilişkin tasarımların üzerinde sanatını gerçekleştireceği maddelerdir. Moralite korkuya ait zorunluluğun bir türevi olarak sunulur (Strauss, 1992: 187). Moralite,

doğası ancak bir teorik yapıntı sayesinde aydınlatılacağı surette anlaşıldığında, olumsal bir değişke olarak kavranmaktadır. Lâkin moralitenin doğasını aydınlatmak iddiasındaki teorik tasarımın kendisi de her devirde varolmuş mizaçlarda kökleniyorsa teorik yapıntının sözümona açıklayıcı gücü bu kökensel arzulardan başka bir şey olmayacaktır. Makyavel projesinde moralitenin ruha ait bir boyutun (*eidos*) ürünü oluşunu çürütmek zorundaydı, moralite kökensel bir itki üzerinde iradenin mutlak manipülasyonun olumsal bir ürünü olarak tasarlanmalıydı; bu bir *eidos* olarak *thumosun* defedilmesini gerektirecektir. Çünkü moraliteye ilişkin teorik tasarım bizi moralitenin *thumotik* ve böylece yargılayıcı gücünün, kölece kurnazlığın savunmacı zorunluluğundan doğduğunu gösterir. İnsanın bu şekilde kökensel ve aşağı itkilerle karakterize edilmesi Makyavel'in farzettığı gayesinin başarılmasında iradenin özgürlüğünü güvence altına alır. Makyavel'in klasiklerin yüksek standartlara uyumlu ve şeyleri mükemmeliyet⁴⁰inde kavrayan yaklaşım tarzına karşı olan yıkıcılığı, kendisini insanın doğal bir ereğe bağlanmayışında gösterir. Makyavel'in *thumosu* işlevsiz kılışı, onun *thumosu* erotik dayanaklarından yoksun bırakarak mutlaklaştırmasına dayanır. Klasikler, görünen gerçekliğin güzelliğinden iyinin güzelliğine, doğanın iyicilliğine bir *erotik* yükselişin peşindeydiler. Makyavel'in prensi “*fortunayı* ya da *doğayı*” onun dışına çıkararak fethedebilmek için ruhundaki cezbeli olana yönelen *erosu* ve güzel kozmos ru'yetini bastırmalıdır. *Erotik* yükselişe kapılmak, bizim en derin arzularımıza elverişli bir doğanın var olduğu ilüzyonuna inanmaktır (Mansfield, 1996: 90). Aslında Makyavel için en başta mükemmeliyet değil yozluk vardır, insanın ilksel kabalığı, insan doğasına ait sonsuz

⁴⁰ Hem Atina hem Kudüs insânî mükemmelleşme için insânî iradedden bağımsız standartlar sağlar. Kutsal Kitap geleneğinin işâret ettiği formunda mukadderat, felsefî geleneğin ilan ettiği formunda şans, doğal bir ereği îma eden bir mükemmelleşmeyi anlamlı kılan sınırlandırıcılardır.

şekil verilebilirlikle paralel olarak sunulur. Klasikler insan doğasını üzerine irade ve aklın ekleneceği biyolojik bir fundamental tabaka olarak göz önüne getirmezlerdi; insan doğası kökensel olarak anlaşılabilen behîmî arzularla mükemmelleşmeye ait *erotik* tamlik arasında oluşan bir döngü karakterine sahipti. Makyavel her şeyi, insanı da çıplak fundamental tabakası itibariyle, mükemmeliyeti değil kökeni itibariyle anlar. İnsanların ilksel hallerinde canavarlar misli yaşadıklarını ileri sürer. İnsanın doğası itibariyle ne iyiliğe ne de kötülüğe yazgılı olduğunu anlıyoruz, insana ait insanlık onun doğasının dışında yaratılmayı bekliyordur; aslında Makyavel için biyolojik bir fundamental tabaka olarak insan doğası, akli iradeye asimile eden bir beyin tarafından dönüştürülmeyi bekleyen âtil politik maddedir (Newell, 2013: 314).

İnsanın doğa itibariyle kötücül olduğundan çok dövülebilir olduğu söylene de insan kıskanç, açgözlü, kuşkucu ve nankördür. Politik toplumların özgürlüğü toplumun kökenlerine ait zorunlulukla birlikte hareket etmelerine dayanır. Zorunluluk, iradenin manipölasyonuna elverişli konumunda tutulabilmek için yaptırımcı karakterini korurken bir kaçınılmazlık olmaktan ayırt edilmelidir. Zorunlulukla birlikte hareket etmeye ait özgürlük yani zorunluluğu dayatma zorunluluğunun ihtiyari karakteri prensin kendi fundamental özgürlüğüdür. Prens zorunlu itkileri işletecek iradedir. Kaldı ki bu itkiler temel, primordial ve içkin olmasalardı prensin iradesinin pençesinden sıyrılabilirlerdi. Yani bütün diğer ardıl prensler zorunluluğa boyun eğerek iyiye işletilmiş olsalar bile yeni prensin yaratımı özgür olmak iddiasındadır. Kurucu prens politik toplumu iyiye işletecek zorunlulukları yasalarla geleceğe tevdi eder. Böylece, en primordial itki olarak can korkusunun dayattığı zorunluluk politik toplumun hem kökeninde hem de sonal gayesinde bulunur. Prens özgür yaratımının paradoksu da burada yatar: Prens özgür olmak iddiasındaki yaratımı son tahlilde

can korkusuna ait zorunluluğu temsil etmekten kurtulamaz. Prens her ne kadar erkeksi bir temsili yükseltiyor olmak iddiasında olursa olsun prens zorunluluğa temessül etmektedir. Heidegger buna bakarak prensin yaratımının hakikî bir *poiesis* olmadığını söyler. Aslında Nietzsche doğanın standartlar önerdiğini reddederek başlayan her yaklaşım için hâkimiyet arayışının bir boyun eğmeye dönüştüğünü göstermişti (Strauss, 1983a: 215; Strauss, 1992: 270-280).

2. YENİ PRENS VE ORTAK İYİLİK

Erken Roma cumhuriyeti tipindeki bir cumhuriyet Makyavel için en iyi rejimdir, çünkü politik toplumun doğal işlevini yerine getirir. İlksel hallerinde canavarlar misli yaşayan insanları politik toplumu kurmaya iten âmil, can korkusuna dayanan emniyet ihtiyaçlarıdır. Lâkin politik toplumun bu doğal işlevini sayesinde yerine getirdiği politik iktidar, dayandığı temeli örselemeye meyledebilir; politik iktidar emniyete bir tehdit olarak belirebilir. Spinoza'nın aklî hükümetine benzer şekilde, politik iktidarın eylemi politik iktidarı azalttığı ölçüde yumuşar ya da frenlenir. Umumun politik iktidarda bir hisse sahibi olduğu rejim, ortak iyi olarak yükselen emniyet duygusunun devam etmesine en faydalı bir rejimdir. Ortak iyiye ait emniyet nosyonuysa insanın doğal bencilliği öncülünden türetilir, toplumların aktüel olarak tâkip ettiği gaye ortak iyi olarak emniyettir, tekraren anlaşılır ki ortak iyi erdeme göre değil, erdem ortak iyiye göre tanımlanır. Bununla birlikte, Makyavel insanları doğal olarak sonsuz edinimci ve sonsuz şan şevkiyle meşbu olarak tasarladığı için insanların sadece emniyetle yetinebileceklerini düşünmek zordur. İnsanlar emniyetle tatmin olmayacak kadar tamahkârdırlar. Makyavel Heidegger'in kaygılarını haber verecek şekilde emniyetin o kadar güvende bir pozisyonda tutulmasından memnun görünmez. Roma'yı iyi ve böylece özgür bir cumhuriyet yapan zorunluluk her şeyden önce

emniyet duygusunu teyakkuzda tutan sürekli bir çatışma halidir. Bütün dehrin içinde şaşmaz bir şekilde ortaya çıkan iki *umorinin* sonucu olarak her cumhuriyette ekâbir ve halk arasında çatışma vardır⁴¹, Makyavel'in teşhisi odur ki Roma tipi tarz ve düzenler bu çatışmayı ortak iyiye yönlendirebilecek şekilde tesadüfî olarak belirlenmiştir. Makyavel Roma'nın şans eseri olarak inşa ettiğini, önerdiği yeni ve tarz düzenlerle kaçınılmaz bir biçimde gerçekleştirmek niyetindedir. Roma'nın başarısı, mûtaber adet ve kurumları etkin davranmak için fazlasıyla yavaş ve sınırlı kaldığında diktatörlüğe başvurusunda saklıdır. Bir cumhuriyetin başarısı insanın edinimci doğasını bastırmakta ya da prensçe erdemi inkâr etmekte değil, onu serbest bırakarak kontrol etmesine dayanır. Her hal ü karda Makyavel için “başsız bir kalabalık faydasızdır” (Strauss, 1992; Mansfield, 1996; Strauss, 1992: 130). Makyavel'in prensin politik sanatına ve politika sanatına yüklediği görev doğal tutkuları ve kötücül huyları tatminleri ancak ortak iyiye hizmet ettiği ölçüde tamamlanacak şekilde yönetmek kabiliyetidir. Prensçe yaratımın gayesi, yegâne doğal iyi olan kişisel iyiliğin zaferini ortak iyiliğe bağımlı kılmaktır. Politik sanatın farzedilen bu gayesini başarmak için en kullanışlı araçlar ödüller ve cezalardır. Yine de ödüller ve cezaların neticesi olacak sevilme ve korkulmanın mükemmel bir bileşimini tutturmak politik sanatın becerilerinin ötesindedir. Lâkin böyle bir mükemmeliyet pek zarûfî sayılmamalıdır; yeterince zeki ve kötülük işlemeye yetenekli biri, erdem sahibi biri politik iktidarı uygun kullanabilir. Roma tesadüfî mükemmelleşmeye ait mükemmel bir örnektir, ona tek hamlede yasalarını verecek

⁴¹ Herkes edinime ait doğal arzuyu nasıl doyuracağını bilemez. O halde edinme arzusunun içerden bir zorunluluk olarak işlediği ancak erdemli insanlarda vakidir. Şan arzusu ekâbirde bir zorunluluk otoritesine sahiptir. Avamsa hayatta kalma mücadelesi ve ölüm korkusunda köklenen bir zorunluluğa cevap verir.

bir Lycurgus⁴²,tan mahrum olsa da, ondaki tesadüfî mükemmelleşmeyi ilerletecek senato ve plep çatışmasına sahiptir. Makyavel'e göre Roma'yı kargaşa ve uyumsuzlukla dolu bir cumhuriyet olarak görenler ve bunu suçlayanlar Roma'nın özgürlüğünün ilk nedeninin bu uyumsuzlukta olduğunu anlamamaktadırlar. Bütün özgürlük bu uyumsuzlukta neş'et eder. Özgürlük, hayvanî çarelere başvurmadan içtinap etmeyen insanın arzularının tatmini için gerekli olmaktadır. Bütün yaratımın öncelikli ilkesi daima belirli insânî niyetlere nispet edilebilen kullanışlılıktır, modern teknolojiye akıl bu özgün yaratımın doyuracağı bir tutkuya indirgenir. *Tekhnenin* bir mutluluk idealine göre değil, fakat bayağı arzuların tatmini için işe koşulduğu yenilik, aklın arzuları yargılayabilecek bir iyiliğin ışığındaki ru'yet oluşunu redderek yerleştirilebilecektir (Mansfield, 2001: 51).

Makyavel'in girişimi bütün modern tâkipçilerinin kalabalıklara ilişkin ikircikli değerlendirmelerinin zeminini hazırlar. Kalabalıklar modern filozofun teknolojik teşebbüsünün eşit ve dost şairleri olarak bu teşebbüsün açımlandığı projeye davetlidirler, fakat bu çağrı bu çağrının dayandığı bilgeliğin şairinin tek başına olmak gerekliliğiyle gölgelenir. Kalabalığın iyicil yaratımına, varlığın gizini açma müdahalesine ilişkin tahayyüllerin modern filozof için klasiklerin anladığı bağlamda bilgeliğin değil, politik, poetik bir gayenin sonucu olduğu göz önüne getirilmelidir. Zira modern filozof kendisini bir yönetici ya da şair olarak anlamaya meyleder (Rosen, 1988: 71). Modern filozofun çabasının çelişken niteliği, *thumosu* yok sayacak şekilde insanı düzenleme istencinin, düzenlenebilirliğe dâhil etme arzusunun

⁴² Sparta *virtu* sahibi biri tarafından tek hamlede kurulduğu için iyileşmeye ihtiyacı olmamıştı. Sparta mükemmelen istikrarlı olmuştu. 8 asır boyunca yozlaşmadan serbestisini ve rejimini korumuştur. Sparta'da ekâbir ve avam arasında bir uyum olmuştu. Çünkü Sparta halkını yoksul, kamuyu zengin tutmayı bilmişti. Fakat yine de son tahlilde Roma Sparta'ya üstündür.

sukuta uğramasıyla gün ışığına çıkar. Doğaya ilişkin tasarımıımızın olanakları, yaratıcı iradenin erimi dışında hiçbir temas kabul etmediğinde, insânî etkinlik kör bir yazgıya yenik düşmekten kurtulamaz. Doğanın kısıtlar sunmadığı bir *tekhne* dünyaya mânâlar verecek bir erkeksiliği işsiz bırakmaya dayanır, *thumos* insanın doğanın ayrıcalıklı bir parçası olmasıdır. Kalabalıkların politik statüsü, doğanın kör itkilerine dayanan ve bu itkileri kullanan zorunluluk karakterindeki âmirâne bir etkin nedene bağımlı kılınmalıdır. Politik toplum bu etkin nedene mecbur olmalıdır. Bir şehrin kurulması ya da bir ordunun yetiştirilmesi en büyük teknik faaliyettir. Klasiklerin dikkatine koşut bir şekilde, Makyavel de sitenin yerinin seçimine eğilir; klasiklerin sitenin yerinin seçimine dair kavrayışları insânî bir başlangıcın eksikliğini def edecek şekilde ilahîdir ya da doğa ve şansa olabildiğince çok bağımlıdır (Mansfield, 2001: 27). Aristoteles *Politika*'nın VII. Kitabında ne çok bereketli ne çok verimsiz bir yeri teklif eder, tercihi bir orta yoldur. Çok bereketli bir arazi insânî önemi tebârüz ettirmez, çok verimsiz bir arazi insan için varlığı gaspetmeye dayalı bir zoru davet eder. Makyavel sitenin seçimi karşısında bulunan kısıtlarla memnundur, sitenin yerinin seçimi ve sitenin yasalarının konması bahsi birlikte ilerler, insânî seçime getirdiği kısıtlardan dolayı zorunluluğu suçlamaz, ne de insânî seçimin yetersizliğini duyarak şansa, Tanrıya ya da doğaya sığınır. Çünkü ona göre bir kurucu bir felâketten kaçtığı ölçüde bağımsızlaşır, doğanın düşmanlığına dair bilinci sayesinde bağımsızlaşır. Nedensellik zorlayıcı bir etkin nedene indirgenir, fakat bu etkin nedenin zorunluluk olarak işlemesi insanın arzularının öz-korunumda temellendirilmesiyle koşulludur; zorunluluk tebârüz ettirilen ürünün, erdemi giyinen etkin nedene olan olan borçluluğu ve mecburiyetidir (Newell, 2013: 348; Mansfield, 2001: 5). Bir sitenin bânîsinin ve bir yasayıcısının (şâri) özdeşleştirilmesi sitenin

kurucusunun sahip olması gereken erdemi yükseltmeye yöneliktir, yaratımıyla hakikati yasalarında fâş ettirecek kurucu, tâlihinin kontrolüne çok daha fazla sahip olan kişidir, bütün gücüyle varlığa müzâheret gösterendir ya da onu çekip alandır. Kurucunun teori ve *poiesisi* birleştiren bu tutumundaki teknoloji, varlığı ya da doğayı *fortuna* kılar. Makyavel'in de "yeni tarzlar ve düzenler" yaratmak iddiasında olduğunu biliyoruz. Makyavel'in erdemini bilebiliyoruz. Klasiklerse hangi tarzda olursa olsun politikanın varlığı fâş etme olanaklarını teorik yaşamın altındaki eksikli çözümler olarak anlamakta ısrar etmiştiler. Saldırıya geçmiş insânî etkinliğin ve yaratıcılığın çarpıcı tenkidini Ahd-i Atîk verir, hatta bu kınama îtidali bir erdem olarak benimseyen politik rejimlerin erkeksi öne sürmelerini dahi hedef alacak derecede keskin ve geniştir (Pangle, 2003, 56). *Tekvin*'de en büyük hareket olan şehir kurmanın kötülüğü, çarpıcı bir şekilde sunulur. Kâin'in (Kabil) teknik meşgaleleri vardır ve o bir şehir kurmaya girişir. O tarımın, âletlerin, silah ve zanâatların başlatıcısıdır; onun Samael ve Havva'dan olduğuna dair îmâlar bulunur. Şehir kurmak Tanrı'dan uzaklaşan insanın arzusudur, bânîlerin salt insânî yollardan insânî yaşama ait kararlı ve güvenli bir düzen kurma istekleri Tanrı tarafından aptalca bulunur. Kâin Tanrı'ya güvenmeyi bırakmış görünür. Ancak Tanrı onların nasıl yaşaması gerektiğine dair hiçbir emir ve bilgi vermemiştir. Yasa, insânî etkinliğin sadece kendisine güvenmesinin karşısında durur. Yasa, büyük Ötekiye ait bakışın sorumluluğundan sürekli kurtulmak arayışımızı telafi eder. Yasa ancak mutlak itâat yaşamı, şehir kurma arzusu tarafından lekелendiğinde gelir. Tanrı korkusu yasayı önceler. Tanrıların bizi izlemeleri karşısında fırlattığımız saygılı bakışların oyunlu karakterini mağlup eden bir entelektüel dürüstlüğün zaferi mi tanrıların gizlenip

kaçmalarına vesile oldu ? İnsânî yaratımın temel ilkesi birincil insânî deneyim olarak *pragmata* değildir, güzel ve adil olana ilişkin kanılar dünyasıdır.

Makyavel bütün iyi işleyen şeylerin altındaki saklı nedeni zorunlulukta görür. Seçim ve zorunluluk arasında bir alternasyon (münavebe) önermez, sezilen, tanınan ya da keşfedilen zorunluluğun seçilmesini tavsiye eder. Kurucu hem kendi şanı hem de sitenin şanı için verimli bir site yeri seçmelidir, ama verimli yerlere çoktan yerleşilmiştir; doğa bazen bolluk sunsa da güvenilmezdir, doğanın bereketine ve elverişliliğine bel bağlamak bir yanılgıdır. Kurucu varlıktan istediğini çekip almalıdır; fakat böyle bir istek kendini varlıkta temellendiremez, dolayısıyla spontan, özgür ve hatta itkisel olmalıdır. Bânî pekâlâ bu zorunluluk muvâcehesinde kişisel şan arzusunun ve tutkularının eline dizginleri vermelidir, prens klasiklerin kurduğu tutkularının ölümsüz ya da ilahî bir transandantal ereğe yönlendirilmesi gerektiği yollu tuzağa düşmemelidir. Kendi ruhuna ait bütün görüşlerin “aslan ve tilkinin” alternasyonuna dayandığını bilerek ruhunda behîmî olanın otoritesini işler kılmalıdır (Newell, 2013: 354). Yasalar getiren kurucu böylelikle zorunluluğun bütün kısıtlarına uygun yasalar yapar. Yasa, bu yeni doğaya ait zorunluluğun replikasıdır. Çünkü zorunluluk yani etkin nedene olan borçluluk ne kadar hâkimse, erdem kendini o kadar gösterir ve görünür kılar. Ancak iyiye îtiyadı olan bir hareketin altında işleyen zorunluluk, bu iyi işleme durduğunda kendini gösterir, bu kez onu gizlemek için yasalar gerekir. Kendiliğinden iyi işleyen şeyler için yasaya gerek yoktur. Saklı zorunluluğu, elbette basiretli kimseler görebilirdi. Şeyleri iyi işleten zorunluluktur. Aristokratları pleplere karşı iyi davranmaya zorlayan, pleplerin Tarquinlerin kovulmasındaki ittifakları olmuştu. Makyavel açlığın ve yoksulluğun insanları

becerikli yaptığı sözünü tekrarlar. Beceri⁴³yse, *tekhnenin tucheyi* yenmek kapasitesidir. Tarquinler iktidardayken aristokratların açgözlülüğünü kontrol eden, aristokratların hırslarını iyiye işleyen bir zorunluluk gizlice kendini sürdürmüştü, ne zaman ki Tarquinler kovuldu bu zorunluluk gün ışığına geldi ve aristokratların, ekâbirin hırslarını iyiye işletecek bir yasal düzenleyiciliğe, “yeni tarz ve düzenlere” gereksinildi. Makyavel bu iyiye işleyen mekanizmanın Tarquin soyu hayatta olduğu müddetçe kendini sürdürdüğünü ifade eder. Tarquinler’in aristokratlar üzerindeki kontrolü, kendiliğinden iyiye doğru bir îtiyad olarak gözüküyordu, aslında gizlice açlık ve yoksulluk misli bir zorunluluk olarak var olmuştu. Tarquinler kovulduktan sonra, aristokratların hırslarını iyiye işletecek yeni yasalar ve düzenler Tarquinlerle aynı etkiyi üretseler bile aynı amaca hizmet ediyor olarak görünemezlerdi; zira yasa, iyiye doğru bir îtiyad oluştururken zorunluluğu gizlerdi (Mansfield, 2001).

Makyavel’in en büyük poetik akt olarak benimsediği şehir kuruluşuna ilişkin tasnifin özgür bir şehir olmak ve olmamak ayrımı etrafında dönmesi anlaşılmalıdır. Makyavel için bir şehrin arzulanan özgürlüğü, ahâliyi önceki tarz ve düzenlerinden bağımsız kılan bir başlangıç yaratacak sanatkâr prensin eseridir. Bütün başlangıçların karakteristiği eski tarz ve düzenlerin terk edilmesidir. Bu terk ediş, varlığın korkunç yazgısından handiyse zorunlu kaçışta saklı bulunan özgürlüktür. İster yabancı bir fatih ya da bânînin kuruculuğunda olsun ister halkın bir işgale direnmek için şehrini yeni kılmak girişiminde olsun insânî etkinliğin bu en büyük aktı, özgürlüğünü

⁴³ Zorunluluk ve emek insanları becerikli kılar ve dağılmanın nedeni tembelliktir. Ancak kıt koşullardan kendine yeten bir iç barış yaratan toplum, daima emretmek ve daha fazlasını elde etmek isteyen insanlar var olduğu için mevcut durumunda kalamazdı. Glaukon’un itirazındaki gibi “domuzlar şehriyle” tatmin olmayan ateşli tutkulara sahip insanlar olacaktı. Platon tiraniye yol açabilecek bu zorluğu saf maddi edinimciliğin karşısına *thumotik* arzuları çıkararak sonra bu thumotik sınıfı filozofik *erosun* yönetimine boyun eğdirerek eğitim ve şehrin kompozisyonundaki değişikliklerle aşmaya çalışırken, Makyavel bu ateşli ruhların maddi edinimciliğini ortak iyi temelinde emperyal cumhuriyet projesinin motörü haline getirir.

varlığın kaprisli ve tehditkâr bakışına karşı saldırgan ve şedit bir mukabele zorunluluğunda bulur. Bütün bu yeni nedensel zincirin işlerliği, öz-korunum arzusunun insanı hem kökeninde hem de ereğinde tanımlamasıyla koşulludur. Bütün tehdit, korku, kışkırtma, çirkinlik ve hakaretler, temelde insanın bunları tehditkâr, korkunç, kışkırtıcı, çirkin ve hakaretamiz olarak bulabileceği bir ahlâkî ortamın (*thumotik* çevrenin) hâkimiyetini gerektirir. Yani korku, moral bağlamda insanın kendisini korkusuz kılabilmesi aşkınlığa işâret eden kanıların ağında anlaşılabilir. Şu halde Makyaveliyen nedenselliğin işleyebilmesi, korkunun dolaylımsız âmirâne bir tarzdaki etkin neden olarak iş görmesini gerektirdiği için, ahlâkî çevreye ait erkeksi girişimlerden bu zorunluluk duyulan yaratım uğruna ferâgat edilmelidir.⁴⁴ O halde yasalar düzenleyen bir kurucu, hem yerli hem yabancı olmayı bilmek zorundadır. Şehrini savunmak isterken onu yenileyen yerli bir kurucu, kendisini eski şehrine yabancı kılar. Yabancı bir kurucu, kendisini yeni başlangıcın yerlisi yapmak zorundadır. Prens, kendini bulduğu büyüleyici dünyadan geri çekilerek onu sahte bir gösteri gibi izlemelidir, onu çevreleyen şeylerin içindeki sıcaklıktan uzaklaşabileceği bir kipe bürünebilmelidir (Mansfield, 1996: 65). *Söylevler*'de Atina'nın saçılmış yerleşimciler tarafından, Theseus'un otoritesi altında inşa edildiği söylenir. Theseus yeni bir krallık kurmak için, erdemini gösterebilmek için Atinalıları saçılmış halde bulmak zorundadır. Musa da, İsrailoğulları'nı tutsak bulmak zorundaydı. Makyavel, önce onun otoritesi altındaki halkla bir şehir fethederek yeni bir şehir kurduğunu söyler, daha sonra Asurya'daki yerleşimcileri öldürüp, mallarını gasp edip, Judea adında yeni bir krallık kurduğunu söyleyecektir.

⁴⁴ Bu yeni türdeki nedenselliğin kendi işleyişinin îmâ ettiği gibi bu nedenselliğin kendisinin de bir âmirâne etkin nedeninin sonucu olduğunu düşünmemeliyiz. Aklımızda bir politik projeyi başarıya ulaştırmak olduğu müddetçe bu tuzağa düşmekten sakınamayız. Çünkü kendimizi varlığın bir işâretine cevap veriyor olarak göz önüne getirdiğimiz için, yani kendi *tekhnemizin* etkinliğiyle sarhoş olduğumuz için bu nedenselliğe sürekli cansuyu taşıyoruz.

Başlangıçlarda, insanları iyiye işletecek dehşetli bir yazgı muhakkak var olmalıdır, yeni tarzlar ve düzenlerin getirilmesi bu yazgı karşısında zorunluluk karakterini kazanarak insanları iyiye işletebilir. Kuruluş, zorunluluğu sürdürecektir, kuruluştaki bir formu seçmenin îâm ettiği özgürlük olarak rejim söz konusu edilemez, zorunlulukları yasalaştırmak ve böylece gizlemek vardır (Mansfield, 1996: 68). Etkin neden olarak kurucu prens, formu sadece iradeye dayanarak dayattığı için politik form ya da rejim problemi bir ontolojik problem gibi gözüktür, ancak asıl ontolojik problem kurucu prensin statüsüdür. Yasalar, varlığın kendini açmasının güya huşuneti karşısındaki saldırgan mukabele zorunluluğunun sürdürülmesine dayanır. İnsânî etkinlik, herhalde doğayı üzerine özgür formlar dayatılacak kökensel bir dehşet sahnesi olarak öne sürer. Anlaşılır ki her yeni başlangıç, ya yerleşik bir gücün gelişmesi ya da yerleşik bir güce saldırılmasıdır. İnsânî etkinlik, bir varlığa geliş müzâheret göstermek için orada değildir, zorunlu ve sorumlu kılmak için oradadır. Doğa poetik olarak anlaşılır ve aslında Makyavel, böylece kendi meydan okuyucu tutumu ve daha incelikli bir *tekhne* arasındaki ayrıma ilişkin temeli bütünüyle geçersiz kılar. Boş bir yerdeki engelsiz ve zorunsuz bir gelişme mümkün değildir. Makyavel, asla olağan bir başlangıcı kabul edemez. Çünkü doğada bir düzen ve normalite yoktur. Böyle bir düzenlilik görüşü, prensin etkinliğine prensin iradesinden bağımsız standartlar getirmeyi îâm ederdi. Yeniden şehir inşa etmek, kolonize etmektir. Kolonistler yerleşikleri bataklıklara süreceklidir, bu sürülenler de işgal etmek zorunda kalacakları başka sitelerin kolonistleri olacaklardır. O halde en iyi siteleri, en büyük güçler kazanırlar. O halde değişim ve hareket için yeryüzünde daima boşluk kalmalıdır. Makyavel böylelikle bütün başlangıçları insana ait bir edinim zorunluluğuna bağlar. Erdem bu zorunluluğa bağlılıkla artar ya da azalır.

Makyavel'in uğraştığı temel problemlerden biri, bu mecburî başlangıcı Floransa'da bulamayışıdır, her hakikî başlangıç yalnız olmayı ve korunmasız bir halde olmayı ön gerektirirken, Makyavel'in dediği gibi Floransa'nın erdemi Roma erdeminin sadece türevidir, Floransa'nın özgül zorunlulukları yoktur. Hakikî başlangıcın hem yerli hem yabancı olması, hem patriotik hem *erotik* olması, Makyavel'de politik olanı aşma olanaklarının ortadan kaldırılmasının doğrudan bir sonucudur; politik toplum *erotizmin* bütün sorguları ve arzuları için yeterli olarak sunulur ve bu yeterlilik için insan, aşağı *erotizmin* sâiklerini en doğal zorunluluk olarak kabul etmelidir (Mansfield, 2001: 89).

Makyavel'in kuruluştaki zorunluluklara ve doğanın düşmanlığına vurgusu, ilahî ve mükemmel kuruluş tasarımlarını çürütmeye yönelik olduğu gibi, onun kendi insânî etkinliğinin müstakbel başarısına bir kanıt olarak sunulur. Vâdedilmiş toprak yoktur, şehirlerin başlangıcında ulûhiyet yoktur, zorunluluk vardır; tekraren, Makyavel böyle bir zorunluluğun Floransa'nın başlangıcında olmayışına teessüf eder. Makyavel, toplumların tarihsel incelemesine giden yolun çığır açısı durumundadır. Bir politik toplumun, doğal ve ilahî bir başlangıçla kendisini anlaması ve buna ilişkin mit, toplumun her zaman ve her yerde çerçeveleme oluşu, konvansiyonel bir birlik oluşuna ilişkin temel hakikat tarafından parçalanır; çünkü toplumların başlangıcına dair doğal ve ilahî bir yakıştırma da temelde poetiktir. Şu halde yasalar getiren kurucu, maddede temâşâ ettiği zorunluluğun ya da kıtlığın kısıtlarını yeniden üretir. Yasa getiren kurucuyu bir formun ru'yetine dayanan rejim ya da kimlerin yöneteceği problemi değil, en başta bir zorunluluk yaratmak (zorunluluğu özgürleştirmek) ihtiyacı belirler. Varlığın ihsanından çok huşunetine karşı bir mukabele olarak gelişen bu tasarım, doğada iyi yaşam için gayeler bulamazdı. Aristoteles için polisi

bir araya getiren neden yaşamı sürdürmek zorunluluğu olsa da, polisin ereği iyi yaşamdı. Makyavel içinse, korunum sitenin ilksel ve sonal nedenidir. Teoriyi bir *tekhne* kılan “teorik *tekhne*”, politik toplumun standartlarının böylece düşürülmesine dayanır. Teorinin yetkin bir *tekhne* olarak anlaşılması da varlığa bu yeni bakışın sonucudur. Teorinin özüne ilişkin bir teori, özün değişen karakterinin iplerini geriye doğru çözecek bir jeneolojiyi işe koşmadan evvel filozofun kendi faaliyetine dair bilincini açığa kavuşturmayı gerektirir. Makyavel, teorisini bir *tekhne* olarak anlıyordu (Mansfield, 1996: 46).

Makyavel’in teolojisinin en aydınlık çizgileri, sadece onun nihâî gayeleri boşa düşürmeye dayanan politik şevkinde görülebilir. Makyavel’in modern projesi, Ahd-i Atık’ta insânî etkinliğin asi küstahlığı olarak kınanır. Makyavel, mitik Musa’nın yerine tarihsel-olgusal bir Musa’yı söz konusu eder; Musa’nın ilerleyişinde insânî basireti bulur, yıkımları ve katliamı anar. Tevrat’taysa, Musa’nın etkinliği Mısır’ın câzibelerinin reddiyle başlar. Tanrı, Mısır’a bir zıddiyet teşkil edecek şekilde, yeni bir yaşam teklif eder. Mısır, insanın kendi basiretine ve gayretine dayanarak bir cennet yaratmak teşebbüsünün temsilidir, bununla birlikte “yeni hayat” kendini ortaya koyduğunda asla mutlak bir galip olamayacağının farkındaydı, “yeni hayat” insanlardaki tükenmez Mısır özlemiyle mücadele etmek zorundaydı. Mısır Makyavelyen bir başarı diyarıdır. Mısır sulama sistemleriyle insânî basiretin temsilidir, yağmura bağımlı olmayandır, varlığın ya da doğanın inâyetine bel bağlamayandır. Hatta Mısır Tanrı’nın “sakın insan buna uzanmasın” dediği yaşam ağacından yemeyi de başarmış görünür, mumyalayarak bedeni sonsuz yaşatır. Mısır’da zaman yoktur, çünkü Mısır, arzuların tatminine giden yolda poetik faaliyete

herhangi bir direnç tanımaz; varlık insânî etkinliğin âmirâne zoruyla gaspedilir.⁴⁵ Buna karşılık Musa ise insânî basiretin değil, ilahî etkinliğin bir örneğidir. Musa'nın yükselişi Mısır'ın bolluğu içinde yetişen bir İsrailoğlu'nun, Mısır'ın câzibesini yenerek Tanrı'yı tâkip etmesine dayanır. Ancak Tanrı, Mısır özleminin tükenmeyeceğini bilir⁴⁶, *Exodus*'ta 7 kez geri dönmeyi düşünürler. Musa Kenan'a varamadan sınırdan ölür. Yeni hayat Mısır'ı hatırlamayacak bir nesle bırakılır (Strauss, 1992).

Prens'in son bölümünde, İtalya'nın kurtarıcısının Musa'nın İsrail için yaptığını yapacağını görürüz. Kurtarıcının görevi oldukça hafif görünür, onun gelmesi için koşullar müsaittir; Musa nasıl İsrailoğullarını köleleştirilmiş halde bulduysa, İtalya da barbarların istilası altındadır, o sancağı kaldırdığında İtalyan yiğitliği onun etrafında birikmeye hazırdır. Üstelik Makyavel, böyle bir kurtuluş için olağanüstü alâmetlerin belirdiğini söyler. Varlığın bu yeni lütufkâr çağrısına cevap vermek üzere orada olacak bir ruh olmak gerekir. İtalya'nın kurtarıcısı, yeni tarz ve düzenler getiren bir yeni prens olmalıdır. Yeni prens, bu *epokhun* karakterini sezen kurnaz bir *dasein* olmalıdır. Yani varlığın gizini açması, prensin *tekhnesini* gerektiren varlık tarafında bir bakışı gerektirir. Haber getirenin, *hermesin*, peygamberin poetik aktı böylece filozofunkinden farksızdır. Çünkü Makyavel'e ayan olan böyle alâmetler, Sina'da *On Emir* vahyedilmeden önce belirmişti. İtalya'nın kurtuluşu, yeni bir *On Emir* karakterindeki tarz ve düzenlerin derç edilmesiyle koşulludur. Makyavel, bu yeniden yapılanmanın kolaylığını ve el altındalığını îâm ederken, bütün bunlar için

⁴⁵ Arzular, insânî etkinliğin hâkimane kontrolü altında trajedisiz bir gerçekliğe doğru yol aldığı, yani arzular salt poetik olduklarında tarihi arzu olarak gözlemleriz; böylece varlık insânî etkinliğe öncü değil, tâbi durumda tasavvur edildiğinde, yani varlığın fâşına ilişkin bütün olanaklar insanda başlayıp sonlandığında, *thumotik* engeller yok sayıldığında, zaman salt iradenin fonksiyonuna dönüşür.

⁴⁶ Eski Ahit insânî basiretin etkinliğine dair güveni kınar, ancak özlemin onu her zaman harekete geçirebileceğini tanır. Politik ateizmse tanrısal etkinlik olasılığını irâdî bir kararla en baştan reddeder.

teknolojik bir değişikliğin yeterli olduğunu, temelde askeri sistemdeki bir değişikliğin yeterli olduğunu söyler; Makyavel'in yeniliği bu türdendir.⁴⁷ Teknolojik değişikliğin askeri sistemdeki bir değişiklikle koşullandırılması, en büyük yaratıcı etkinliğin bir şehir kurmak ve bir ordu yetiştirmek olduğu iddiasında içerilir. Makyavel, kendisini bir filozof olmakla bir peygamber olarak anlamaktadır; silahsız bir peygamber olacağı için ya da yeni bir silahla donanmış bir peygamber olacağı için onun askerleri Hristiyan öncülerinin izinden giderek davranacaklardır. Çünkü insânî etkinliğin varlığın kendisini açmasına mukabelesi Hristiyanlık'ta ilan edilen hakikate bir cevap olarak ve onun içinde yuvalanarak gelişmelidir. Bu en büyük hareketin başlatıcısı Makyavel olmalıdır. Lorenzo İtalya'yı kurtaracak bir erdemden yoksundur. Lorenzo sadece Makyavel'in sekreteri olabilir; onun prensliğinin sekreter, danışman ya da nâzırlarından biri olabilir. Lorenzo'nun umduğu yükselme, papayla olan sıhrî yakınlığına bağımlı olduğu için, o *fortunaya* bağımlıdır (Strauss, 1957). XXIII. kısımdan, iyi tavsiyelerin ancak prensin bilgeliğinden doğduğunu öğreniriz; prensin bilgeliği iyi tavsiyelerden doğmaz önermesini hatırlıyoruz. Makyavel'in prensin danışmandan bağımsızlaşmak gerekliliğine ve böylece belki hakikî bir prens olan danışmanın, konvansiyonel presten bağımsızlaşmak gerekliliğine ilişkin oluşturduğu teorik düzlem, *Yasalar*'da prensin iktidarı ve doğru tavsiyenin buluşturulamazlığı üzerinden belirtilen iktidar ve bilgeliğe dair klasik ayrımın özselliliğinin inkârıyla hazırlanır. Makyavel, hakikî bir prens olan danışman adayıdır; kendi sunduğu ayrıma göre sadece başkalarının kavrayışını doğru takdir eden bir beyin değil, kendinden anlayan bir beyindir. *Prens*'te metnin hareketi bitime ererken, Makyavel ithaf mektubundaki sefil konumundan zirveye yükselmektedir

⁴⁷ Strauss'a göre modern felsefenin teknolojik karakteri varlığın yazgısının zorunlu bir çizgisi olmaktan çok, Makyavel'in politik-moral kararının sonucudur (Zuckert C., 1996).

(Strauss, 1983a: 216). İthaf Mektubu'nda Makyavel, Lorenzo'nun halkın doğasının bilgisine sahipken, kendisinin prensin doğasının bilgisine sahip olmasına binâen ona sunduğu lütfun ödülünü talep etmeye meylediyordu. Makyavel bu bilgisini, aşağı konumundan en zirveye bakmakta oluşuna dayandırıyor. Ancak kitap boyunca anlaşılır ki, Makyavel politik yaşamın en mükemmel örneği olarak sadece prensin değil, halkın da doğasına ait bilgiye sahiptir. Makyavel politik ufku bütünüyle kuşatan bir bilgiye sahiptir. Makyavel'in bilgeliğinin ölçüsü, onun politik bilginin sınırlarını kapsamasıyla gün ışığa gelir. Makyavel bütün politik ufukların tarihselliğini aşan üstün filozofik bir noktadan dünya işlerini incelemektedir (Machiavelli, 1985). Onun teşebbüsünün filozofik bir sevgiyle teşvik edildiği gösterilse de, politik emellerinin bu sevgiyi zorunlu bir biçimde politik kıldığı söylenmek gerekir. Bunun için Makyavel, ahlâkın ötesine geçiyor gibi görünürken bu politik-moral ufkun içinde kalır. Makyavel'in perspektifi bütün perspektifleri en geniş ve yüksek açıdan gören bir perspektif olmalıdır. Bu cihannümâ idrâk, varlığın bir *dasein* olan ya da bir *dasein* rolünü oynayan Makyavel'e, kendisini cömertçe açmasına dayanmaz, Makyavel kendi bakışının bir kısmî hakikati değil, en derin hakikati gün ışığına çıkaran mutlak bir bakış olduğu iddiasını, onun teorisi ancak politik bir teşebbüse dâhil edilebildiği ölçüde başarılı bir şekilde öne sürebilir.

Varlığın tensibine müzâhir olmak özgür olmaktır, böyle bir özgür ilişkinin olanakları teorik olmakta bulunur. Makyavel'in iyiliği ve iyileri kurtarmak isteğinin doyumu, bu ilişkinin özgürlüğüyle koşullandırılmıştır. Makyavel'in iyiliğin masumiyetini, nezafetini ve *naivitésini* telâfi etmek ve kullanmak üzere yükselttiği bu hem politik hem teorik erdem en baştan bir tarihsel sorumluluk ve borçluluk olarak yapılanmıştır. Herhalde iyiliğin erdeme bu ilişkisi, klasiklerin özenli bir özgürlükle yerleştirdiği

ahlâkî erdem ve entelektüel erdem arasındaki ilişkiden farklıdır. Klasikler için ahlâkî erdemün unsurları entelektüel erdem için gerekliydi, fakat entelektüel erdem, ahlâkî erdemle girift değildi.

Makyavel klasiklerin avama ilişkin temel argümanının farkındadır, klasikler *genesise* özenin ancak bir iyilik ışığında anlamlandırılabilceğini savunmuştlar, avam ya da politik toplum ne kendisini bütünün alelâde bir parçası sayarak ve böylece bedensel realizme teslim olarak dağılmayı göze alabilirdi ne de kendisini bütün olmanın özerkliğinde kavrayarak hareket etmeyi sürdürebilirdi. Makyavel yeni bir yönelimle, *erosa* dayanan, varlığın güzelce beyânının cezbesine cevap vermeye dayanan bir hareketin yerine *genetik* bir arzunun hareketini geçirir. Varlığı fâş etmeye yönelik bu yeni teknoloji, kendi adaletini ya da kendi savunulabilirliğini göstermek yükünden hafiflemenin özgürlüğünü bulundurur. Bedensel realizmin kör ilkesi olarak öz-korunum, *genesise* özenin başlangıçsal ve nihâî nedeni kılınarak iyi rejim problemi çok aşağı bir düzlemde çözüme kavuşturulur. Makyavel'in bu yolda başarması gereken, *bonta* olarak iyiliğin *locusu* olan avamın, güzel ve yüceye ilişkin alâkalarını kırmaktır. Politik toplum, kendi iyiliğini kendi hareketinin sonucu olarak yaratmayı taşıyamaz, kendi iyiliğini konvansiyonel ya da şans eseri olarak tanımayı da kabul edemez. Politik toplumu bu yeni teknolojiye ikna etmek, bedensel realizmin ötesinde alâkaların aldatıcı karakterine ikna etmeye varır; politik toplum kendisini tamamıyla *genetik* arzu temelinde, bedenin sürdürülebilirliği temelinde anlamaya gelirse, Makyavel'in yeni teknolojik teşebbüsü başarılı olabilecektir (Mansfield, 2001). İyiler, öz-korunum arayışında temellendirilecek politik toplumun, prensin bir etkin neden oluşunu önvarsaydığı önermesine kazanılmalıdır; onları bu bedensel realizmi ilan eden önermeye kazanmak içinse, bu önerme doğrultusunda iyilerin bedensel

realizmlerine dokunulmalıdır. İyi olmanın her şeye yettiğini düşünen iyilik, prensin gerekliliğini anlayamaz, üstelik ona ve fiillerine alttan alta öfke duyması kaçınılmazdır. Adalet isterler, cebrin ve baskının gereksiz olduğunu düşünmeye meylederler. İyiler, onları iyiliği terk etmeye zorlayacak zorunlulukların iyi olduğuna ikna edilemezler. İyi ikna edilemeyeceği için kafası karıştırılmalıdır, iyiler serseme çevrilmelidirler. Klasikler de kuşkusuz bunu düşünmüşlerdi, fakat yücelik bilinçleri politik toplumu bu derece aşağı standartlarda göz önüne getirebilmelerine müsaade etmemişti. Makyavel'in bu iğvâsı, klasiklerinkinin aksine yeni bir düzlemde oluşturulmuş teorik yapının politik başarısını sağlamayı hedeflemektedir. Cesar Borgia⁴⁸'nin Romanya valisini öldürtmesiyle halk "tatmin edilmiş ve serseme çevrilmişti" (Makyavel, 1985: 30). Halk, bedenin sürdürülmesini gözetken öfke boşalmalarıyla arındırılmalıdır. Makyavel, senatonun halka karşı baskısının ve açgözlü isteklerinin iddiacısı olarak yükseldiğinde, Corialanus'un infaz edilerek halkın yatıştırıldığını kaydeder. Tit Liv bunu olağandışı bir olay olarak naklederken, Makyavel bunu Roma'nın olağan tarzlarından biri olarak sunar, infazı hükümet yaptığında halkın öfkesini korkuya tahvil etmek gibi bir avantajı yakalamış olacaktır. Öfkeyi, korkuya kalbetmek gerekir. Çünkü korku insânî ilksel haldir, insânî ilksel hal, tam olarak mâruz bulunmaktır, emniyet arayışı insanın ilksel deneyimidir (Strauss, 1992: 48). Rejimlerin uzun yaşaması için başlangıcına döndürmek fikri, insanlara ilksel terörü hatırlatmaya dayanır. Sansasyonel infazlar, iyiliğin temelini oluşturan korkuyu canlı tutarlar. Korku, iyiliğin yeterli olmadığı korkusudur, iyiliğin

⁴⁸ Cesar Borgia *virtu* sahibi biri olmasına rağmen ahlâkî beklenti ve kaygılardan bütünüyle özgürleşmemiştir. Papa olmasına müsaade ettiği için eski düşmanının intikam arayışında olmayacağını düşünmüştür, şükran duygusuna bel bağlamıştır. Makyavel'in *fortunadan* başışıklaşmak reçetesi sadece iradenin dışsal dünya üzerine dayatılmasıyla açıklanamaz; daha önemlisi prensin kadimlerin hayâlcî ahlâkiyatına güvenmeye meyyal olan rûhî boyutu kendisinde bulduğu anda bastırmasıdır.

yeterli olduğuna dair kuşkuyla diğer cevap ya da tamamlama dindir. Bunun için prensliklerdeki prens korkusunun yerini, cumhuriyetlerde din, tanrı korkusu almalıdır. Bir prenslikte din korkusu prens korkusuyla kaimdir, lâkin bir cumhuriyette varlıklı soyluların özel çıkarlarını tâkip etmeleri sonucunda cumhuriyetin yozlaşmasını önleyecek özveri ruhunu zinde tutmak adına din cumhuriyetlerde vazgeçilmezdir. Prensçe yönetimde din, sadece prensçe yönetimin özgür karakterini kısıtlayabilir, dolayısıyla prensçe yönetimi yozlaştırır; prensçe yönetimin yokluğunda ise din yeni teknolojinin etkin dehşetini kurar. Korku ve tedhiş, insandaki en primordial arzunun özgürleşmesine el verir, dolayısıyla Makyavel için yozlaşma bu özgürleşmenin ve özgürlüğün dumûra uğratılmasıdır (Strauss, 1992: 156).

Kadim teknolojinin ruhta kaynaklandığı *eidos*, *thumostu*; insanın özerklik arayışı onu bu yolda varlığın tâbir-i câizse avatarları olarak tanrılara bel bağlamaya itiyordu. Özerk olmak için, bel bağlamamak için dua ve kurban misli teknolojik edimlerle tanrılara bel bağlıyorduk. *Thumos* her ne kadar *genetik* bir arzudan köklerini alsada, sadece bununla tanımlanamazdı, bedenimizi sürdürülebilir kılmak mücadelesini daha yüksek bir gayeye atfetmeden bu mücadelede sebat edemezdik. Haklar öne sürerdik, bedenimizi savunmanın adaletini ve öfkemizi gerekçelendirmeye meylederdik. Bedenimizi daha yüce bir gaye uğruna tehlikeye atmadan onu savunamazdık, yoksa bu savununun savunmamaya karşı iyiliği temellendirilemezdi. Makyavel'in teknolojik devrimi öncelikle *thumosun* strüktüründe bir değişmeyi gerekli kıldı; varlığın anlaşılması herhalde öncelikle varlığın anlaşılmasının koşullarına ilişkin bir soruşturmaydı, ki bu anlama bir *tekhne* olarak anlaşıldığında *thumosu* yaratıcı bir kavrayışla yeniden ele almak gerekti (Mansfield, 1996). Artık özerk olmak, güzel ve

yücenin cezbesine kapılmak değil, *genetik* arzuyu tâbi kılmak değil, onu özgürleştirmektir. Öz-korunum ilkesine ait zorlayıcı itkiyi özgürleştirmek, kendi iyiliğini kendisi yaratacak, yani bu ilkeye dayanmanın dayanmamaya karşı savunulabilirliğini göstermek girişimi, mânâsız bir yükü. Çünkü iyilikleri bu zorunluluk tesis ederdi. Makyavel'in ruh incelemesi, böylece *thumosun* hayâlî yönelimlerinden özgürleşmiş bedensel realizmin özgürlüğü olarak *animos* kavramına varır. Makyavel'in Soderini'ye “*la bonta non basta*” tenkidini hatırlıyoruz. Makyavel “her kim ki bir tiraniyi ele geçirir ve Brutus’ü öldürmez vadesi dolmaya yakındır, her kim ki bir şehri özgürleştirir ve Brutus’un çocuklarını öldürmez vadesi dolmaya yakındır” diyordu. Soderini, Brutus’un oğullarının çabası misli, yeni bir hükümet altında yönetimi geri kazanmak isteyenlerin hırslarını sabır ve iyilikle yenebileceği yollu güzel bir kaniya meyletmişti. Medicileri öldürmek zorunluluğunu tanısa bile, *thumosunu* bir *animosa* eğitmiş olarak göz önüne getirilemezdi (Mansfield, 2001: 309).

Makyavel'in bu yeni teknolojisi varlığın *daseina* bakışına bir mukabele mi olmalıydı ? Varlığın öncü olması, kendi kararlarımızın iyiliğini temellendirme arayışımızdan başka bir şey olamaz. Makyavel'in yeni teknolojisi kendi iyiliğine kördür, lâkin Makyavel kararını, Hristiyanlıkla gerekçelendirir. Onun prensi, Hristiyan Tanrısı'nın imgesindendir. Hristiyanlığa karşı ve onun içinden gelişir. Bu dünya emniyetsiz, kesinliksiz bir kaostur. Bazıları kurtulur, bazıları helâk olur. Dua ve kurbanla tanrıyı manipüle etme yollarımız kapalıdır, çünkü bütünüyle özgür bir tanrının dehşetli sevgisi altındayız. Kaygı ve güvensizliğin temelindeki tanrı budur. İyiler, iyiliğin kendine yeterli olduğu düşüncesinde sebat edemezler, korku dünyada bulunuşumuzda mündemiçtir, bu hakikati kabul ederek başlarsak, iyiliği sarsacak

sansasyonel eylemlere, komplolara ihtiyacımız anlaşılır olur. İyilik, kendini tehlikeye düşmüş hissedecek ve emniyet bulacağı prence şükranla yönelecektir. Komplolar halkın yöneticilere karşı şükran borcuna ait tutamaklar sağlarlar. Ancak insanlar bedensel realizmle sınırlı ve edinimcilerdir; prence duyulan şükran borcu, tıpkı prens ve halk arasındaki mümkün bir *erosun* kırılğan ve sebatsız oluşu gibi, kişisel çıkarlara bir engel olarak yükseldiğinde yıkılır. Şükran duygusunda yetinmeci bir kabul vardır, ancak insanlar iyilikbilir değil, nankördürler.⁴⁹ Yurttaşlar edinimcidirler, ama emniyetle de tatmin edilebilirler, emniyetle tatmin edilemeyen prenslerin yolu ise cumhuriyetlerde açıktır. Erdemli prensler iyiliği afallatacak komplolar kurmalıdırlar, böylelikle halk prenslerin yönetiminin faydalarını her zaman elde ve kazanılmış addetmeyecektir, prensler şükran borcunu bir mükellefiyete ve zorunluluğa doğru geliştirmelidir. “Sulh u sükûnet zamanları”nda iyilik rehavete kapılır; halk, iyilik (*bonta*) gitgide fedâkârlıkta bulunmaya gönülsüzleşir. Komplolar bu güvenci sarsacaktır, erdemli insanlar iyiliği korkutabilirler. Şükran duygusu, korkuyla kıvama getirilmelidir, prens kaprisli Hristiyan Tanrısı misli hak edildiğinde bazen ödölsüz bırakmalıdır, hatta daha iyisi kendisinden lütuflar beklenirken cezalandırılmalıdır, sonra kalabalıklar onun lütfuna lâıyk olmak ve erişmek için daha çok şükran duyacaklardır. Eğer halk nankörse ki öyledir, nankörlüğün vermediğini Sezar gibi zorla almak gerekir (Mansfield, 1996: 45; Mansfield, 2001: 16).

⁴⁹ Şükran duygusunun sağlam bir tutamak olmayışı Makyavel’in nedensellik anlayışında yarattığı değişmenin doğrudan bir sonucudur. Doğanın kendisini sunmasına müzâheret gösteren saygılı kadim nedenler bu yeni tasarının varlığa gelişini güvende kılabilcek derecede bir mecburiyeti işletmezler. Nedensellik etkin neden karakterinde bir gerçekleştirme ilkesi olarak işlemelidir.

3. MAKYAVEL'İN DİN ELEŞTİRİSİ

a. YENİ PRENS İÇİN OLAĞANÜSTÜ BİR BAŞLANGIÇ

Prens zamanından müstakil bir inceleme olmak boyutuyla alındığında, Makyavel bir politik filozof, bir zamane risâlesi olmak boyutuyla alındığında, bir pratik danışman olarak belirir.⁵⁰ *Prens* bir tarafta politik yaşamın en derin hakikatini sunuyor olarak gözüktürken, diğer tarafta politik bir çağrının nasihat verici karakterine bürünür. Politik şeylerin doğasına dair bir inceleme olmak veçhesinden görüldüğünde Lorenzo de Medici'ye prensin ve prensçe yönetimin doğasının bilgisini hediye ediyordur, bir zamane risâlesi olmak veçhesinden görüldüğünde İtalya'nın kurtuluşu için belîğ bir çağrı olmak iddiasındadır. Makyavel başlangıçtaki ricacı konumunda prensçe yönetimin doğasını iletmeye başlar, metnin hareketi esnasında, Makyavel'in başlangıçta ancak Lorenzo'nun bilebileceğini iddia ettiği halkın doğasını da, çok iyi bildiğini görürüz. Bir inceleme olarak başlayan, bir risâle olarak bitime erer; sonuçta Lorenzo'ya yalvaran bir Makyavel yoktur, yaratıcı ve hâkim bir Makyavel vardır (Strauss, 1957: 8). *Prens*'e başlangıcında verâset yoluyla yükselen prensi, saltanat veliahtını doğal prens olarak adlandırır. III. bölüm boyunca doğal prensin, olağan vâristen gitgide uzaklaştığına şahit oluruz. Olağandışı prensinki, mesela bir fatihinki olağan vârisin yükselişinden çok daha doğal olarak sunulur. Makyavel doğayı

⁵⁰ Makyavel'e dair entelektüel görüş onun bahsettiği birtakım çirkin hile ve amellerin onun hükmü değil, sadece bilimsel idrâki olduğunu savunur ve Makyavelyen şeylere ikrahla bakan kanıyı eğitimsiz ve incelişiz bulur. Bununla birlikte, Makyavel'in teorisi İtalya'nın birliği, yozlaşmış ruhban, çağdaş hümanizm gibi temalarla oluşmuşsa Makyavel gayet sıradan gözüktür. Dünn aksine bugün Sokrates'in masumiyeti popüler bir bilgiyi teşkil ediyor, Makyavel'in masumiyetine ilişkin kanıya henüz böyle bir mâhiyete sahip değildir. Bununla birlikte, filozofun avamın kınamasına ve öfkesine muhatap oluşu her tarihsel bağlamda süregelenliğini koruyarak, dünyanın 'doğal' anlaşılmasına ait bir çerçeve sunuyor. Şeylere ait politik-tarihsel anlayış Sokrates'in artık suçlu olmadığını söylediği gibi Makyavel'in de kabahati olmadığını ilan edebilecektir. Çünkü Makyavel, Sokrates'in felsefenin masumiyetine ilişkin sunduğu (avama yönelik, egzoterik) savunuyu kendi doktrini hesabına bütün felsefe için yapacak ölçüde ustalıkla yazmaktadır. Herhangi bir düşüncenin kınanabileceği doğal anlayışa ait çerçeveyi parçalamaktadır. Sokrates'se kendisine yüce bir ölüm hazırlarken, felsefeyi avama karşı koruyacak bir efsane bırakmayı bilmişti.

eksiksiz bir yaratım olarak anladığı için, doğal prens en radikal yaratıcılığın sanatkârıdır. *Prens*'in merkezinde yeni prens vardır, bunun için prenslikler hangi yollarla edinildiklerine bakılarak tasnif edilirler, bütün yeni prenslerin prensi ya da birincisi kuşkusuz Makyavel'dir. Yeni prens bazen başka yeni bir prensin yarattığı tarz ve düzenlerin mukkalidi, bazense yeni tarz ve düzenlerin mûcidi ya da mübdii olan yeni prenstir. Makyavel öğretisine kulak vereceklerden mûcid ya da mübdi olmasını beklemez, çünkü onların Makyavel'in dersine ihtiyacı yoktur. Bir tarafta Lorenzo'ya, taklit etmesi gerektiğini gösterir, diğer tarafta İtalya'nın bir yaratıcıya, bir mübdiye ihtiyacı olduğunu gösterir. İtalya'yı en yüce erdeme sahip bir adam özgürleştirebilir (Strauss, 1957).

Makyavel'in politik şeylere dair bilgiyi, teknik bir bilgi kılmasının davet ettiği değişmelerden en radikali, bütün yeni prenslerin prensi olarak onun teknik bilişinin geçmişin otoritesinin yükünden hafifleyerek yaratabilmek gereksinimiydi. Olağan zamanların ahlâkî yükü, hakikî bir yaratımın özgürlüğüne ve spontanlığına bir tehdittir. Makyavel'in ölçüsü sıra dışı zamanlardır, olağan zamanlarda moralite insan ruhuna ait bir boyut olarak gösterilebilir, ancak kuruluşun işâretlediği sıra dışı zamanlara bakılırsa insan ne moraliteye ne de toplumsallığa eğilimlidir. Doğal olanın ve doğanın iyicilliğine ait mütearife, ahlâkî bir ilüzyondur. Şeylerin hakikati onların olağan akışlarında durmaz, şeylerin olağan işleyişleri sadece bir aldatıyı ve yanılsamayı sunar. Hakikat kendisini, şeylerin olağan işleyişlerindeki bir kesintide ele verir. Dolayısıyla henüz *genesis*in boyunduruğuna tâbi olmayan özgür ve böylece hakikî bir yaratıcılık olarak kuruluş, politik yaşama ait en aydınlatıcı fenomendir. Politik şeylerin sıradan ve olağan işleyişlerinin sunduğu aldatıcılığın arkasındaki hakikat, politikanın sürekli yeniden kuruluşlar dizisinden başka bir şey olmayışdır. O

halde normal durumlar yokturlar, sadece kullanılmayı bekleyen istisnâ halleri vardır. Politik yaşamda normalitenin sadece bir alanı olduğunun ve politik yaşamın hakikatının özgür bir yaratıcılık olduğunun öne sürülmesi, inkar ettiği normalitenin yerini almaya çalışan bir norm değil midir ? Makyavel'in pedagojisi onun hakikate dair bilgisinden ayrılmazdır, çünkü o yaratıcılığı hipotetik olmayan biricik şey yaparak bir *tekhneyi* adaletine dair olan kaygılardan da özgürleştirir. Makyavel, *genesisten* ve insânî iyi gibi hümanist dayatmalardan âzâde mutlak içkin bir yaratıcılığı yükselttiğinde, onun yaratıcılığının iddialı karakteri yaratmanın ne olduğunu hatırlamak gereksinimine ve böylece *genesise* boyun eğer; yaratmak hatırlamak ihtiyacından müstağni *erotik* bir yolculuk değildir (Rosen, 2002: 28). Bu huzursuzluk, modern sanatçıyı ya da prensi sanki ruhundaki spontan ya da tanrısal bir güce boyun eğiyormuş misli davranmaya itmmişti. Bütünüyle özgür yaratım, bütünüyle bir unutuşu gerektirirdi. *Prens*'te, Oedipus misli *genesis*inden bihaber özgür bir kurucu öne sürülür. Dolayısıyla Papa ya da Türk prensi gibi seçime dayanan prensler verâset silsilesine dayanan prenslerden daha özgürdür. Verâset silsilesini sürdürecektir prensin başarısı, selexinin nasıl öldüğüne ya da kendisinin bir evlatlık olup olmamasına bağılı görünür. Vâris prens, yeni bir prensin yapması gerektiğı gibi her şeyi yeni yapmak için görece zor koşullardadır. Vâris prens, yeni bir başlangıcın yaratıcısı olmak için, onun eyleminin eksiksiz bir yadsıma olarak tecelli edebilmesi için öncelikle emniyette olmalıdır. Seçime dayanan prens ise, zâten emniyetini çoktan kurmuş olmalıdır. Kuruluşun özgürlüğü, yeni prensin yaratıcılığı kendi öz-korunum ilkesinin dayandığı zorunluluğun özgürleştirilmesidir; bu zorunluluğu tâkiple prens birtakım ahlâkî yanılsama zincirlerinin ötesine geçer (Strauss, 1992). Tekraren, Makyavel *genetik* arzunun iyiliğine dair bir soruşturmayı

reddettiği için onun herkes üzerinde hükmedecek öz-korunuma dayalı öğretisi ve pedagojisi onun hakikate dair bilgisinden farksızdır. Kurucu yaratıcılık, bu en temel zorunluluğun sahneye sürüldüğü özgürlük momentidir. Klasikler, şeylerin olağan akışlarının ve görünüşlerinin mâkul oluşundan yola çıkarak, hem gerçekleşmesini kesin teorik zorunluluklara bağladıkları siyasi projelerden kaçındılar hem de istisnâî politik momentlerin zaviyesinden politik yaşamı anlamayı kabul etmediler. Platon'un en politik eseri olan *Yasalar*'da kuruluşa çok az sayfa hasredilir (Pangle, 1976). Makyavel'deki kuruluş anlatısına, hatta prensin ontolojik statüsüne tezatla, Platon tarafından kuruluş bahsinde, iyi kuruluş mu kötü bir kuruluş mu sorusu yükseltilir ve genç kurucunun îtidale meyyal olması ve âkıl bir yasayapıcı tarafından yetiştirilmiş olması şartları koşulur. Ancak, bu iki şartın bir araya gelmesinin olasılıksızlığı karşısında kuruluşa dualarla tanrılar davet edilir. Makyavel, irade ve bilgelğin bir araya gelmesinin olasılıksızlığını îmâ eden bu türden koşulları ve şans faktörlerini elimine edecek doğru metoda sahip olmak iddiasındadır. En kötü kurucu bile, doğru metotla ortak iyiye hizmet edecektir. Ortak iyilik, neden ortak iyiliğe hizmet etmemiz gerektiği yollu bir temellendirmeden özgürdür. Kurucunun güzel ve iyiye olan *erotik* alâkası ortak iyi bakımından faydasızdır. Makyavel'in ortak iyilik tasarımı, onun yeni teknolojisini tamamlar, ortak iyilik kendi iyiliğine dair bir gerekçelendirmeden yoksun bir borçluluk ya da görevdir. Ortak iyilik, Hristiyan teknolojinin hayırseverlik erdemidir. Ortak iyilik, şehrin ya da avamın *genesisine* gösterilen teknik bir özendir. Ortak iyunin sağlanması, yeni prensin özgür başarısına (yaratım), yeni prensin başarısı, avamın öz-korunum temelindeki birtakım tutku ve hırslarının karşılanmasına bağımlı kılınır.⁵¹ Makyavel'e göre avamın tipik talepleri, kökleri öz-

⁵¹ Filozof, içine fırlatıldığı zaman ve mekânı aşamayacaksa, kendisine emniyet sunan toplumsal konvansiyonun otantik olmayan görüşlerine teslim olur, bu durumda "kendi yazgısını halkının

korunum tutkusunda bulunan intikamdır ve serbestîdir (Strauss, 1992). Avamın bu tutkuları, Makyavel'in ezilmemek arzusuyla ve yönetmek arzusuyla işâretlediği iki *humorinin* tezâhürlerdir. Makyavel bu meyanda prensin intikam taleplerini eksiksiz yerine getirmesini, ancak serbestî⁵² taleplerini yerine getirmemesini önerir. Serbestî talep edenlerin çoğunluğunun temeldeki talebi emniyettir ve prens onlara bunu sağlamalıdır, ancak serbestî talep edenlerin küçük bir kısmının aslında istediği başkalarına emretme serbestîsidir; prens, bu azınlığın taleplerini doyurmamalıdır. Çoğunluğun serbestî talebinin etkin hakikati (*verità effettuale*) olarak emniyet ve asayişin sağlanmasına ilişkin tavsiye, veliaht prence selefini öldürmesi için verilen bir tavsiye mâhiyetindedir. Veliaht prens “yeni bir prens” olacaksa avamın yeni bir prence olan ihtiyacını yükseltmelidir, böyle bir ihtiyaç, avam emniyet kaygısıyla huzursuzlandığında doğar (Mansfield, 1996: 122). Prens, avamın emniyeti hakkındaki korkularını kullanarak ilerleyebilir, ancak avamın intikam duygusunu ve gazabını bir kere yükseldiler mi tatmin etmelidir. Brutus'un, halkın gazabı karşısında ortak iyi için oğullarına yaptığını hatırlatır. Makyavel'den evlatlık prensin önündeki görevin, vâris prensin önündeki görevden daha iyi olduğunu okuruz, bu, ortak iyi bakımından daha iyi olmalıdır: “Bütün günahkâr imparatorlar verâsetle imparatorluk halefî oldular, onu evlatlık olmak tarikiyle alanların hepsi iyiydiler.” Yeni prens başarılı olacaksa, sıra dışı bir başlangıcın yaratıcısı olmalıdır. İyi bir prens evlatlıksa, muhtemelen günahkâr olan babasını ve onun öz çocuklarını öldürmek zorundadır ve bu zorunluluk sıra dışı bir başlangıcı mümkün kılmakla iyidir. Bu onu *genesisinin*

kaderine bağımlı sayan” filozofun kurtarıcı ve âcil politik teşebbüsü sanki görev olarak yükselir. Halbuki filozofun otantik konumu avamın ve geleneğin öfkesinin hedefinde olmaktır (Zuckert, 1996: 166).

⁵² Kadimlerde serbestî modern zamanlara nispeten daha çoktu, modern zamanlarda Hristiyanlık dünyevî şanı ve insanlığı güçsüz düşürdü. “Silahsızlanmış gökler arzı da silahsızlandırdı.” (Strauss, 1992: 179)

yükünden kurtararak özgürleştirir. Makyavel'den tekraren okunur, “haleflerinin emniyetinde kendi şanın emniyetini görecektir.” Yeni prens kendisini öldürecek bir evlatlık sayesinde şanın sonsuza dek sürdürebilir. Makyavel yeni bir prenstir.

Etkin hakikat kavramı, Makyavel'in filozofik arayışı politik olarak çevrelemesinin ürünüdür. *Prens*'in 15. Kitabında bu kavram, “ben başkalarının düzenlerini terk ediyorum” ifadesiyle takdim edilir. Politika hakikat mertebesine yükseltilir. Ahlâkî erdem filozofik arayışın ışığında tartılmaz, ahlâkî olmanın politik sonuçlarına göre takdir edilir. O halde ahlâkî davranışın değeri en yüksek politik başarı konumu olarak prensin bakış açısından belirlenir.

b. ROMA'DA YOZLAŞMA

Makyavel yozlaşmayı, etkin nedenler olarak prenslerin madde olarak avam üzerindeki nihâî gayelerin ve formel nedenlerin baskısından hür yaratıcılığına ait bir konu kılar. Yozlaşma, Makyavel'in terimlerin geleneksel değer yüklü anlamlarıyla kendi olgusal anlamları arasındaki oyunlu kullanımına uygun düşen bir örnektir. Yeni anlamında yozlaşma, politik toplumun özerkliği yolundaki zorunlu aşağı bir başlangıçtır. Yozlaşma, bütün insanlarda primordial olarak bekleyen zorunluluğun henüz özgürleşmediği ya da bu özgürlüğe karşı mâniaların yükseldiği durumlardır. Fakat Makyavel, Roma'nın başlangıcındaki prensin özgür yaratıcılığına elverişli ilksel yozluktan olgusal bir terim olarak bahsediyorken, yasa ve hükümet yokluğuyla karakterize edilen ilksel yozluktan farklı olarak iktidar ve servet bakımından büyüyen eşitsizliklerin sonucu olan Roma'nın geç yozluğundan ortak iyiye adanmış bir cumhuriyetçinin ahlâkîyatıyla bahseder (Mansfield, 1996: 102). Birinci türdeki bir yozluk cumhuriyetin derinleşip genişleyeceği şartları arz ederken, ikinci tür

yozlaşma cumhuriyetler için yıkıcıdır. Makyavel'in iddiası odur ki Sezar'ın işini Roma'ya ait geç yozluğun bir ürünü olması kolaylaştırmıştır. Makyavel'in hristiyan hayırseverliğinin gerekçelendirilmemiş, non-filozofik görev karakterine sahip bu kamucul ruhunun onun özgür yaratıcılığının bir ürünü olduğu yoksa bu özgürlük üzerinde bir vasi olacağı değerlendirildiğinde, onun özgür hükümet kavramının onun kamuculluğunu belirlediği anlaşılır olur. İlksel yozluk yaratıcılığın özgürlüğüne elverişli koşulları temin eder. Makyavel Hristiyanlığı tâkiple doğanın bağımsız bir düzenlilik kapasitesine sahip olamayacağını düşünüyordu. O halde prens yoz politik cisimleri tanrı misli yeniden yaratabilirdi. Yoz bir topluluk, prensin yeniden kalıba dökmesi ve erdemi için daha geniş bir kapsam arz ederdi. Romulus ilksel yozluğu yenmişti ve oluşturduğu senatoyla Roma en baştan bir cumhuriyet olarak doğmuştu, Makyavel'e göre daha sonra iyi ki çabucak yozlaştı ve yozlaşma halkı kaplamadan Tarquinlerin kovulmasıyla cumhuriyet yıkılma tehlikesinden kurtuldu (Strauss, 1992: 263; Mansfield, 2001: 86). Makyavel'in sunduğu zorluk gözler önündedir, yozlaşmayı yenecek olan kralî iktidar aynı zamanda özgürlüğü boğarak yozlaştıran bir etkindir. Tâlihine hükmeden bir yaratıcılığın, özgür rejimin kısıtlanması olarak yozlaşmanın yenilmesi tiranik bir prensin zorunluluğu üretmesini, özgürleştirmesini gerektirir. Klasikler bu ikilemi aşacak bir yol görmüyorlardı. Özgür bir cumhuriyet nasıl mümkün olabilirdi ? Ortak iyiyle mukayyet cumhuriyet nasıl özgür olabilirdi ? Bu, şehrin müşterek iyiliği daha yüce bir gayenin ışığında anlaşıldığında değil, ancak müşterek iyilik insanda müştereken bulunan tutkuların doyurulmasına dayandırıldığında başarılabilirdir. Emperyal hükümet *oikos* yönetiminin uluslara teşmil edildiği, Aristoteles'in non-politik bulduğu monarşik bir despotizmdi. Kiros'un çokuluslu monarşisini (*pambasileia*) Sokratik iyi *ideasına* göre ülküleştiren

Zenofon dahi Sparta'yı andıran eski Pers cumhuriyetinin çokuluslu *oikos* yönetimine üstün olduğu sonucuna varmıştı. Cumhuriyet, kendine yeten, bağımsız ve ortak iyiye yönelmiş bir rejim iken, yayılmacı rejim zorunlu biçimde tiranik ve kişisel çıkarların ilerletilmesine yarayan bir rejimdi (Newell, 2013). Yayılmacığa tevessül eden bir cumhuriyet yozlaşmıştı. Makyavel klasikler için imkânsız olan bu kombinasyonun materyalizasyonunu sunar. Cumhuriyetçi erdem yasalariyla yetişen şeref ve şan sevgisiyle dolu tipler, ortak iyiye bağılılıklarını koruyarak emperyalizmin enerjisini oluşturabilirler. Makyavel'in emperyal cumhuriyet teklifi yozlaşma kavramına ilişkin müthiş değişimle birlikte yükselir. Makyavel için yozlaşmanın nedeni değişim değil, değişmeyi becerememektir. Yozlaşma, *genesis*in formal ve nihâi nedenlerle kontrol altına alınmasıdır. Değişmeyen, değişmeyerek değişeni yoz gösterir. Yasalar rastlantılara bağımlı olarak zorunlu biçimde zamanla değişen şeylerdir. Yasa, güzel ve yüceye temasından koparılmış olarak modern teknolojiyle yaratıcı iradenin kısıtsız bir oyuncadır. Roma yozlaşmayabilirdi, Roma yozlaşmayı becerseydi yozlaşmayabilirdi, Roma zamanın gerektirdiği şekilde düzenlerini değiştirebilseydi yozlaşmazdı. Tarihin kısırtılarına dahi kendini bıraktığı müddetçe tâlih hep ona iyi davrandı. Roma tarihsel olarak mükemmelleşti. Roma'nın değişen koşullarında Roma'nın etkin zorunluluklarını ya da yasalarını yeniden üretemeyen ya da temsil edemeyen Roma düzenleri Roma'yı yoz kıldı (Strauss, 1992).

Roma düzeni (*ordini*) iki tarzla (*modi*) gün ışığına getirilirdi, tarzları düzene ait aktüel işleyişler olarak anlamak gerekir, örnekler Roma düzenine ait iki tarz üzerinden, yüksek memurların seçilme tarzı ve yasaların çıkarılma tarzı üzerinden geliştirilebilir. Roma'da yüksek memurluklar ilk dönemlerde en çok talepkâr olanlara verilirdi, böyle bir tarz (*modi*) en başlarda gayet uygundu zira yüksek memurlukları

en çok isteyenler halka çok iyi davranmak zorunda kalırlardı. İlâveten, Roma henüz bütün düşmanlarına üstün gelmediği için Roma yurttaşı emniyetinden mükemmelen emin değildi ve bundan dolayı yüksek memurlarda kendi emniyetini gözeterek erdem arardı. Ne zaman ki Roma emperyalizm⁵³i Romalıların artık kendilerini mükemmelen emniyette görmelerini sağlayacak derecede başarılı oldu, o zaman Roma halkı yüksek memurlarda erdem değil, lütufkârlık aramaya başladı. Servet eşitsizliklerine dayalı bu yozlaşma arttıkça erdemli olanlar değil, güçlü olanlar yüksek memurlukları işgal etmeye başladılar (Mansfield, 1996: 77). Roma emperyalizminin cumhuriyeti yozlaştırdığını düşünmeyelim, yozlaşmanın sebebi cumhuriyetin özgürlüğünün şehrin müşterek iyiliğini desteklemesine el verecek şekilde yüksek memurların seçilme tarzında bir değişiklik yapılmayışdır. Yüksek memurların seçilme tarzı, insandaki primordial zorunluluğu özgürleştirecek dehşeti işe koştığında yozlaşmanın üstesinden gelinebilecektir. İşte bu koşullarda Sezar, değişmeyen tarzları değiştirerek yozlaşmanın üstesinden gelecek bir prens olarak temeyyüz edebilecekti. Romalılar fethettikçe emniyetlerinden emin hale gelerek yozlaşmışlardı, yönetimlerini özgür kılan başlangıçsal zorunluluktan mahrum kalarak yozlaşmışlardı. Onları iyi kılacak bir zorunluluktan mahrum kalmışlardı. Romanın bu tesadüfî cumhuriyetçi emperyalizmi eğer bir programa bağlanabilirse ve korku canlı tutulabilirse cumhuriyet özgür olabilecek ve cumhuriyetçi emperyalizm sonsuz başarılı olacaktı (Mansfield,2001: 86).

⁵³ Makyavel için, cumhuriyet emperyalizme tevessül etti mi “halkı yoksul kamuyu zengin” tutmak şiarını çiğnemek zorunda değildir. Emperyalist cumhuriyet zorunlu biçimde yozlaşmaya meyletmez, sadece halk kazanımları sayesinde kendini korkudan özgürleşmiş hissettiği için yozlaşır.

Yine, her Romalının yasa teklif edebilmesi başlangıçta yönetimi iyiye işleten bir tarzdı, fakat fetihlerle birlikte yurttaşlar arasındaki servet eşitsizliği artarken yasaları sadece güçlü kimseler teklif eder oldular ve diğer yurttaşlar onlara îtirâz etmeye cesaret edemediler. Anlaşılır ki Roma halkı emniyetinden emin olduğu anda korkaklaşmıştır ve emperyal cumhuriyetin ortak iyiye yarayan işleyişi kişisel çıkarlara hizmet etmeye başlamıştır. Cumhuriyetin özgürlüğü insanda müştereken bulunan tutkuların özgürleşmesi temelinde yeni tarzlarla yeniden işletilmelidir. Emperyal cumhuriyet, halk emniyetinden emin hale geldiğinde kadınsılığa ve tembelliğe yol açarak başarısının kurbanı olmuştur. Gerçekten de en önemli soru, Makyavel'in emniyetin mükemmelen emin bir konuma yerleştirilmesinden memnun mu olduğu yoksa tehlikeyi mükemmelen korunuyor oluşumuzda mı gördüğüdür. Roma pekala yozlaşmayabilirdi, yurttaşlar emniyetlerinden bu kadar emin hale gelmeselerdi yozlaşmazdı, Roma'yı en başa döndüren düzenler tâkip edilseydi Roma yozlaşmazdı, insanlara ilksel terörü hatırlatan olaylar cereyan etmeye devam etseydi Roma yozlaşmazdı, dindarlaşarak yozlaşmasaydı, sansasyonel infazlarla iyiliğin kendine güvenci sarsılsaydı yozlaşmazdı (Mansfield, 2001: 90).

Makyavel Roma yozlaşmasının Roma emperyalizminin kaçınılmaz bir sonucu olmadığını gösterdikten sonra Roma emperyalizminin yeni teknolojik ya da teolojik karakterini serimlemeye devam eder. Klasik bir dindarlıktan haşin bir dindarlığa, mutî bir dindarlıktan hubristik bir dindarlığa doğru seyre çıkarılırız. Prens, dinin etkin hakikatinin perdesini aralar ve burada sadece itâat ve evrensellik olarak dinle yüzleşiriz. Yeni teknoloji bütün insanlarda müştereken bulunan tutkulara hitap etmekle evrensel ve gerektirdiği yasamanın güzel ve yüceden münezzeh bir etkin yaratıcılık olmasıyla tiraniktir. İlginçtir ki Roma emperyalizmine refâkat eden

teknoloji, modern teolojiden (Hristiyanlık) ayırt edilebilir değildir. Makyavel Roma teknolojisini Hristiyan teolojisine temessül etmeyi ısrarla sürdürür. Roma'nın tesadüfî olarak yaptığını bir programa bağlamak niyeti, varlığın yeni tensibi içinde gelişir. Hristiyanlık, yasanın yüce ve güzel bileşenini evrensel bir empati ve saygıya tahvil eder. Prens bunun mukabilinde, aslında dine ait yegâne düzen olan evrenselliği sürdürmelidir. Roma bu düzlemde yeni tanrıları kolayca davet etmiş ve onları nesnelleştirmenin politik zevkini tatmıştır. Makyavel, Tit- Liv'den bir Juno (Etrüsk) tapınağına iki Romalı askerin huşuyla girmelerini alıntılar. Tanrıça'nın yanından uzanıp, nezaketle onun Roma'ya gelmeyi isteyip istemediğini sorarlar, askerlerden biri tanrıçanın gelmek arzusunu başıyla işâret ettiğini diğeri de “evet” diye cevapladığını duyarlar (Mansfield, 2001: 72).

Prensın etkin dehşetini, Hristiyan tanrısının yasayı aşan ve kendi yaratımını zan altında bırakacak bir düzenlilik tanımayan müthiş şefkatine dayandıran Makyavel, şehrin politik kimliğine özdeşlenerek bir sekt, bir politik hizip olmak isteyen hristiyanlığı aynı dehşetle kınar. Hristiyanlık Judeo-İslamik bir yasa kılığında bölücü bir savaş gütmeye meylettiği ölçüde, Makyavel Hristiyan sektinden bahsetmeyi sürdürür. Hristiyanlık partizan politikaya bir son vermek teşebbüsü olarak Makyavelce takdir edilirken, ortak iyiyi tahrip edecek şekilde sekter bir karaktere bürünerek diğer dinlere benzediği ve öte dünyayı işâret ettiği ölçüde kınanacaktır. *Floransa Tarihleri*'nde sektin kınanması vardır: “Floransa'da düşmanlıklar sekterdir ya da düşmanlıklara sektler karışmıştır” (Mansfield, 1996: 34). Modernler (Hristiyanlar) Roma ve Atina'dan farklı olarak dini kullanamamaktadırlar; iyi kullanılamayan din, bizâtihi dinin kendisini, sekti ilerletmekten başka bir şeye yaramaz. Din sekterleşerek, politik hiziplerin güzel ve yüce edimleri için bir referans

olduğunda, politik hizipler adalet peşinde sonsuz bir kavgaya sürüklenebilecektir. Ancak bu çatışma ortak iyiliğe yönelik teknik bir iş kılındığında, yani yasalar kolayca değiştirilebilir basit zorunluluk ikameleri olarak anlaşılmaya geldiğinde rejimin özgürlüğü temin edilebilir. Eğer işler aksi istikamette gelişirse yozlaşmadan söz etmek gerekir. Hiziplerin arzularının iyiliklerini dine dayandırmaları, ki bu din artık bir sekttir, yozluktur. Roma dini iyi bir şekilde kullandıysa, yani Roma'nın dini kullanması şehre faydalı olduysa birinci sebep, Roma'daki çatışmanın emretmek isteyen soylularla ezilmemek isteyen plebyen sınıf arasındaki çatışmanın, soyluların kontrol ettiği bir çatışma olmasıydı. Din prensler tarafından iyi kullanıldığında şehre faydalıdır, o halde ortak iyinin sorumluluğunu taşıyan prensler çatışmayı kontrol etmediği müddetçe din şehre faydalı olmayacaktır, din yozlaşan Roma'da ortak iyiye faydalı olmayacaktır. Çünkü hiziplerin arzularını şehrin ortak iyiliğine yararlı teknik edimlere tahvil etmek prenslerin sorumluluğudur, çatışma prenslerce yönetilmelidir, prenslerin *animosu* var iken umum *thumotiktir* (Strauss, 1992: 296-298).

c. ŞAN İSTENCİ VE DİNİN KONUMU

Makyavel'in büyük politik kişiliklerin şan ve şeref arayışında ölümsüzleşme temasını ileri sürmesi onu klasik filozofların bir tâkipçisi olarak gösterebilir. Bununla birlikte klasikler için şan yoluyla ölümsüzleşmek teması, politik kişinin kozmosta îtidal ve adalet gibi nitelikleri tâkip ederek bir *erotik* tamlığa birleşme arayışında ve bütünle olan ahenginde yükselirken, Makyavel için şan arayışı hem politik koşullarının yaratılması hem de şanın kazanılması yoluyla tek başına ve bütün insanı aşkın standartlardan bağımsız olarak prensin eseridir.

Makyavel, bütün bilişî teknolojik bir gayrete dâhil etmekle felsefe ve politik iktidar arasında klasik uçurumu kapatmıştı. Bu onun prensliğinin peygamberâne karakterini hazırlamıştı. Farabi ve İbn-i Meymun'un ezoterik olarak işâret ettiği peygamberliğin bir imkânsızlık oluşu ya da peygamberin muhayyilesinin filozofun *noesisine* aşağı olduğu yollu teori, Makyavel'in teknik müdahalesiyle prensi bir filozof-peygamber olarak yeniden yaratan yaratıcılığın hükmü altına alındı. Gerçekten Makyavel'de, *Şölen*'de Sokrates'in gösterdiği istikamette hakikat temelinde *erotik* bir övgü görmüyoruz; şan arayışının *erotik* dayanakları yoksa o avamın takdirine bağımlıdır, insanlar din temelinde övdükleri için dine bağımlıdır. Makyavel'e ilişkin meşhur tanrı göz önüne getirilebilir: Prens dinin buyruklarına karşı davranmaktan çekinmemesi doğruysa da, o dindar gözükmeye dikkat etmelidir (Machiavelli, 1985).

Makyavel'in *Prens*'te yazdığı "iyi yasalar iyi silahları önvarsayar" iddiasına ilginç bir ek *Söylevler*'de bulunur: "Silahların ortaya çıkarılmasına karşı din bir güçlük gösteremez, fakat silahlar hâlihazırda ortadayken dinin ortaya çıkarılması zordur" (Makyavel, 1996: 35). Makyavel bu cümleyi, Roma'nın erdemini Roma dininin kurucusu Numa'ya mı yoksa Roma'nın silahlarını ve askeri düzenlerini ortaya çıkaran Romulus'a mı daha borçlu olduğunu tayin etmek için söylemişti. Sanki Numa'nın başardığı iş daha zormuş gibi görünür. Bununla birlikte, *Söylevler*'de Numa'ya ait gittikçe kararan bir portreyle karşılaşılır. Numa'ya dair bırakılan etki, silahsız peygamberlerin başarısız oldukları ya da kadınsı ve zayıf medeniyetler kurabildikleri doğrultusunda gelişir. Peki silahsız peygamber nedir ? Numa neden silahsızdır ? Makyavel silahları ortaya çıkarmak için başka bir silaha ihtiyaç duyulmamasının erdeminin karşısında dini ya da barışı getirecek Numa'nın tanrı gibi bir silaha başvurusunun kusurunu gözler önüne serer. Silahlı peygamber, sadece

kendi silahlarına dayanan peygamberdir, silahsız peygamber başkaca silahlara başvuran peygamberdir. Numa, otoritesi halkı ikna etmeye yetmediği için bir silaha başvurmuştur. Silahsız olmak, özerk bir prens ya da peygamber olamamaktır; şu halde Makyavel en yetkin bir silahı kuşanmıştır.

Makyavel'den önce sıradışı düzenler getirenler ancak tanrıya mürâcaat ederek başarılı olabilmıştiler. Numa çok vahşi insanlar bulmuştu, bu ilksel yozluğu yenmek için bir yeni düzen ve tarzlar getiricisi olarak Romalıların korkularına başvurmak zorunda kalmıştı. Numa nasıl Romalıları nemfle konuştuğuna inandırabilirdiyse Savonarola⁵⁴ da Floransalıları Tanrı'yla konuştuğuna inandırmıştı, Makyavel'e göre Numa'nın işi Savonarola'dan daha kolaydı, çünkü kaba insanın ilksel yozluğunu yenmek, geç yozluğu yenmekten daha kolaydı (Mansfield, 2001). Dinin evrensellikten uzaklaşarak partizanlaşması ve insanların primordial zorunluluğunu özgürleştirmek yerine insanların emniyetlerinden emin hale gelerek bu zorunluluğu kilitlemesiyle târif edilen geç yozluk, sadece kendi silahlarına dayanan bir prens tarafından aşılabilirdi. Tanrıya başvurmadan bir teoloji getiremeyenler kendi şanlarını da tâbi kılmıştılar. Yeni dinin ya da yeni yorumun habercisi (peygamberi) özerk bir prens olmalıydı. Varlığa dair yeni kavrayış, varlığın avatarlarına mürâcaat etmeksizin başarılabılır kılınmalıydı. Çünkü doğanın karşısında insanı âmir kılacak yeni teknoloji, tanrılara bel bağlayamazdı. Bununla birlikte biz, Makyavel'in teknolojik devriminin mâhiyetinin, onun pozitif sonuçları tarafından örtülmesine

⁵⁴ Strauss'a göre silahsız ve silahlı peygamberler ayrımını örnekleyen Savonarola ve Musa sadece daha hakikî ve Makyavel'in niyetini ele verecek Muhammed ve İsa'nın yedekleri olarak sunulmaktadır. Makyavel'in kadınsı Hristiyanlığı defetmek için, bilhassa yanlış yorumlanmış bu Hristiyanlık'tan kurtulmak için İslamize bir Hristiyanlığı tercih ettiği göz önüne getirilebilir. Savonarola'nın işi çok güçlü, o halde Makyavel'in işi de çok güçlüdür, Makyavel onun düştüğü hatalara düşmeyecektir.

gözlerimizi kapayamayız; teknolojiyi özgür ve adaletine kör olarak göz önüne getiremeyiz.

Klasiklerin önerdiği şan ve şeref yoluyla ölümsüzleşme vaadinin ölümsüz bir iyilikle ya da doğal bir standartla bağımlı kılınmış karakteristiği, Makyavel'in doğanın dışına çıkarak onu fetheden prensinde yoktur. Şan arayışını en ulvî insânî gaye sayan Makyavel için, Romulus daha şanlıdır, Romulus Numa'dan farklı olarak otoritesini desteklemek için dine ihtiyaç duymamıştır. O halde tek başına olarak, en yüce şanın ölçüsü haline gelecek kişi, tanrı gibi övgünün ötesinde olmalıdır. Şehrin kurucusu bir tanrı olduğunda kendini övgünün ölçüsü ve kaynağı yapabilecektir. Tit-Liv Romulus'un tanrılaştırıldığından söz eder, yeni tarz ve düzenlerin (*nuovi ordini e modi*) müjdecisi olarak Makyavel kendi şanın ölçüsü olmak iddiasındadır. Makyavel'in seng-i mezarında “*tanto nomini nullum par elogium*” yazar (Mansfield, 2001: 89).

Din herhalde insanın diğer şeylerin içinde özel bir konuma sahip olduğu duygusuyla, kendini önemli sayma duygusuyla nitelenebilir. Arzularımız bizim için önemlidir ve bazı arzuları çirkin bulmak temelinde dindar oluruz. Varlığımız basitçe bedensel realizmimize dayanan bir öz-korunum ilkesini aşacak şekilde, mevcudiyetimizi sürdürmek ve arzu etmek girişimlerimizin haklılığını ve iyiliğini sorun eder. Bedensel mevcudiyetimizi sürdürmek gayretinde, yüce ve güzele alâkamızla savunularımızın haklılığını, adaletini öne süreriz. Bağımlı olmamak ya da özerk olmak arayışımızda bizi tam yapacak bir şeylere fedâkârca bağlarız. Tanrı olmak için tanrılara bel bağlar, kurban ve duayla özerkleşmek isteriz. İşte alâmetler, özerklik çabamıza sunulmuş tanrısal armağanlar olurlar. Alâmet varlıktan haber veren bir şeydir. Herşey varlık hakkında fâş edici değildir, çünkü şeylerin *eidoları*

bizim teknik yaratıcı bakışımızın ürünü değildir. Fakat Makyavel özerk bir prenstir, *fortunaya* mükemmelen hâkim olunabileceğini savunan ve hâkim olmak iddiasındaki bir prenstir. Onun bu yolda dini, nasıl öfkesiz bir yurttaşlık dini haline getirmeye giriştiği, onu teknik bir olgu haline getirmeye çalıştığı gösterilmişti. *Thumotik* olmayan bu din, Makyavel'in yeni teknolojisinin (teknolojinin ne olduğunu belirleyen yeni teknolojisinin) zorunlu bir yapıntısıydı. Bu yeni teknolojinin çekirdeğine ancak bu yeni teknolojinin arz ettiği şekilde insanın tanrılara olan alâkasına dair kavramsallaştırma yoluyla nüfuz edilebilir.

Roma'da dinin işleyişi ilk bakışta politik olarak çok faydalı görünür. Din, patricilerin plepleri her seferinde sayesinde kandırdığı bir araçtır. Örneğin, patriciler Terentillius yasasına karşı hücumla geçtiklerinde Siblin kitabına başvurarak plepleri kandırmaya ve korkutmaya kalkışmışlardı. Ama Makyavel patricilerin pleplerin taleplerinin hedeflerini saptırmasının hiç de din sayesinde olmadığını, politik bir manevra sayesinde her şeyin patriciler lehine sonuçlandığını gösterir (Mansfield, 1996). Roma'nın çatışmalarını yönetmek için dine başvurusu politik olarak faydalı gözükmemektedir, bu sadece, Makyavel'in şikâyetçi olduğu tarzda, çatışmaları *thumotik* kılardı. Roma kendi halkını dinsellikle aptallaştırırken sonuna yürüyordu. Plepler patricilerin oyununu gayet iyi oynamaya başladılar. Sonunda köleliklerini kutlayacakları tiranik bir tanrıyı oyuna çağırdılar. Roma Numa'yı tâkip ettiği ölçüde, plepleri kurtuluş için göğe bakmak konusunda cesaretlendirdiği ölçüde Hristiyanlığa mağlup olmuştur. Bununla birlikte, Romalıların dini açıkça küçümsememekle birlikte Numa'dan çok Romulus'a uyarak alâmetlerin işâret ettikleri hilâfına akıllarının yolunu tercih etmeleri doğru bir tarzıdır. Roma alâmetleri, bir nevi varlığın insana doğru işâretlerini insânî etkinliğin sonucu olan aydınlatma ya da ifşâ olarak

gördü. Ruhban, eski tarz ve düzenlere sahip toplumların hakikî kontanplasyon⁵⁵ yapan sınıfı, teknolojik sınıfı ve Makyavel'e uyacak olursak teorik sınıftır; dolayısıyla *par excellence* bir rahip, kâhindir. Makyavel Roma teknolojisini, yorumlarını bakımları altındaki tavukların yemlerini yiyip yememelerine göre yapan kâhinler üzerinden değerlendirir. Tavukların kendilerine verilen yemleri yemeleri Romalıların uğurla savaşabileceklerine, yememeleri savaştan sakınmaları gerektiğine alâmet ederdi. Bir keresinde konsül Papirius Samnitlere karşı bir savaş başlatmayı tasarladığında, kâhinlere belirtiler konusunda başvurmuştur. Alâmetler uğursuz olmasına rağmen, başkâhin Papirius'un ondan ne istediğini bildiğine inanarak konsüle tavukların yemleri yediklerini ve alâmetlerin elverişli olduğunu bildirdi. Başkâhin bir prens misli davranarak bir savaşı başlatmıştı; bir teorik kişi olan başkâhin şehre ait en büyük hareketi yönetmeye teşebbüs etti. Savaştan önce birtakım kâhin, tavukların yemleri yemediği rivâyetini yaydılar, bu bazı askerler vasıtasıyla konsülün yeğenine ondan da konsüle ulaştığında konsül bunun yalan olduğunu söyleyerek savaşmakta kararlı olduğunu gösterdi. Konsül ya da prens alâmetlerin uğursuzluğundan dolayı dindar bir korkuyla geri çekilmedi. Ayrıca başkâhinin prenslik denemesini cezalandırmaktan geri durmadı. Konsül kâhinleri savaşta ön cepheye yerleştirdi ve “şans eseri” başkâhin bir Romalının kargısıyla öldü, bunun üzerine konsül bir yalancının ölümüyle ordunun tanrının gazabından ve bütün kusurlarından arındığını duyurdu. Başkâhin varlığın gizini açmasına dindarâne boyun eğmekten fazlasını yapmaya çalışarak prensin cezasını hak eder. Başkâhin her şeyi olağan düzenliliğinde gördüğü için alâmetlere ve mûcizelere yorumları için muhtaçtır. Fakat prens için bütün şeyler ya da var olanlar, varlığın fâşı için bir vesile

⁵⁵ *Contemplatio*, *theoria*nın Latince karşılığıdır. *Theoria* nasıl başka şehirlerdeki kutsal ya da dinî törenleri temâşâ etmeyi işâret ediyorsa, *contemplatio* da benzer bir şekilde *templum*da alâmetlerin temâşâ edilmesini işâret eder.

kılınabilir; alâmeti varlıktan bir haber kılan ancak prensin fâş edici bakışının etkisi olabilir. Varlığın kendini açmasına yönelik en büyük hareketin yöneticisi artık sadece prenstir (Sullivan, 1993; Mansfield, 2001: 75).

Makyavel'in gözde politik filozofu Zenofon da belirtileri görebilme konusunda hayli beceriklidir. *Anabasis*'te kendisiyle birlikte beş yeni kumandanın seçilmesinden sonra yaptığı konuşmada, kurtuluş umutlarının gayretle savaştıkları müddetçe sönmeyeceğini söylediği sırada, biri aksırır ve irticâlen herkes hep bir ağızdan tanrının adını anarlar. Zenofon fırsatı değerlendirir ve iki elini havaya kaldırarak bu aksırığın Zeus'tan gelen bir alâmet olduğunu, dost bir toprağa ayak basar basmaz hep birlikte kurban sunmak için şimdi yemin edilmesini öne sürer. Zenofon kendi dâvâsının haklılığını gösterebilmek için, teknik çabasının iyiliğini tanımlayabilmek için güzel ve yüceye ait bir ru'yete muhtaç olduğunun farkındadır. Bir en büyük hareketi, savaşı bütünüyle yönetemeyeceğinin farkındalığıyla özerk olmak çabasında güzel ve yüce karşısında utangaçlaşır. Bir yemin, bedeninin kırılğanlığını güzelin sonsuzluğuna sunmak taahhüdüdür. Zenofon, kurtuluşlarının düşmanlarının yalan yeminlerine karşı onların kendi yeminlerine sadık kalmalarına bağlı olduğunu söyleyecektir. O varlığın işâretlerini ya da *erotik* cezbeyle bütünüyle kendi teknik başarısının eseri kılmaktan imtina eder. Söz verdikleri gibi, çetin Karduçi dağlarını geçip, Ermeni düzlüğü üzerinden şen bir yürüyüşle Trabzon'a varınca tanrılara kurbanlarını sunarlar (Strauss, 1975a). Zenofon'un dindarlığını, varlığın tensibine itâatkârlığını onun iradeciliğinden, kurnazlığından ve hiddetinden ayırmak güçtür; ancak onda tanrının işâretleri ve insânî basiret çekişen kuvvetler olarak görülemezler. Bu uyum, Pontus toprağında Drilia ile olan çarpışmada görünür bir hal alır. Atinalılar yenilmek üzeredirler, bir evin yanmakta olduğu haberi düşman saflarında

beklenmedik bir panik yaratmıştır. Sanki tanrı Greklere kurtulmaları için bir yöntem hediye ediyordur. Buna bakarak Zenofon bütün evlerin kundaklanmasını ister ve Grekler bu dehşetli yangın sayesinde kurtulurlar. Greklerin kurtulmasını sağlayan insânî basiretin ötesindeki bir şeydir, şanstır. Ancak bu ilahî haberi Zenofon görmüştür; Zenofon *otantik dasein* değil, *thumotiktir*; varlığın kendisini açması onun teknik başarısı değildir, o teknik bir arzuyu, arzunun hakikati arzu etmemek olduğu için, güzel ve yüceye dair kanılarına tâbi kılar.

Zenofon'un sıra dışı kurnazlığı ve onun Heideggerian özelliği denebilecek dikkatliliği (*umsicht*) onun sıra dışı dindarlığıyla nasıl yan yana gidebildi ? Dindarlık, tekraren bir şeyler ummak zorunda olmamak umudumuz iken Zenofon'un güzel karşısındaki utangaçlığı neden oyunlu ve kurnazca olmasın ? Tanrıları bu şekilde şımartmayı maksatlı bir tasarının parçası olarak yürütebilmek için yasayı sorgulamış olmak gerekir. Bu sorgu, bir dindara kapalıdır; o da tanrıları şımartır fakat bu hilenin karakterini göz önüne getiremez. Sokrates'in öğrencisi Zenofon bu sorulara bütünüyle yabancı olamaz (Strauss, 1975a: 133). Dindar kişinin ya da dostlarına yardım etmekte ve düşmanlarına zarar vermekte birinci olan iyi yurttaşın, alâmetlerin yorumlanmasındaki ya da tanrıların takdis ve tazim edilmesindeki hileleri göz önüne getirecek şekilde yasayı sorgulaması yasaktır (Nadon, 2001).

Strauss'a göre her ne kadar yıkıcı bir tutumu sürdürse de Makavel mevcut dünyanın kadınsılığının üstesinden gelmek girişiminin sâikini son derece Hristiyan bir argümanla verir; "kamusal iyiliğe doğal arzu"sundan, onu herkesin yararına olacağına inandığı şeyler için çalışmaya sevk eden doğal tutkudan bahseder.⁵⁶ Bunu,

⁵⁶ Strauss'un iyilikseverliğe kaç çattığını düşünmeyelim, fakat bu iyilikseverlik kontanplatif ideallerin reddine, bir uygulamaya ve teknolojiye katkı verdi. Bilmenin kendisi hayırseverlik oldu. Bütünün

“daha önce üzerinden geçilmemiş patikalardan geçerek yapacağını söyler” (Makyavel, 1996: 5). İyilikseverliğin bir doğal erdem sayılması, teolojik bir erdemin filozofik bir erdem olarak sunulması Hristiyanlık’tandır. Klasikler ortak iyiye arzuyu, hiçbir zaman doğal bir erdem saymazlardı. Hristiyanlık, Augustinus’un gayretiyle şehre üstün bir konumdan gayeler bahşeder. Hristiyanlığı *par excellence* birer politik din olan İslam ve Yahudilik’ten ayıran özünü tematize etmek aydınlatıcı olabilir. Hristiyanlık, bir yasa dini değildir, kurtuluş ve dinî mükemmeliyet şer’î amellere dayanmaz, îmânın safiyetine dayanır. Hristiyan kendini politik bölünmelerin ötesinde yasayı aşmakla bütüne ait kılar. Hristiyanlık bu yolda yasanın içselleştirmesini önvarsayan *thumostan* arındırılmıştır (Merill, 2000: 93). Arzularımızı önemsememiz, yönelimlerimizin iyiliğini temellendirme arayışımızda yüce ve güzele bakışımız, Hristiyan bir ruh için mânâsızdır. Diğer taraftan politik bir ruh, çirkin amelleri nasıl hoş görebilir ? Aşağı bulduğum arzulara duyarlı olmak kendime bir saygısızlık değil midir ? Yasanın dışındakilerinin *pathosunu* paylaşmak yasayı yüce tanımamla nasıl bağdaştırılabilir ? Duyarlı, empatik, hoşgörülü Hristiyanlık, politik bir ortamın sunduğu kanıları hiçe sayarak insanı varlıkla dehşetli bir karşılaşmaya götürür. Varlığın bürûzu artık güzel ve yücenin ru’yetinde, adalet istenci temelindeki girişimlerimizin etkisi değil, teknik bir iştir. İnsânî varlık; varlığa politikayla mukabelede bulunmaz. Güzel ve çirkin o derece kolay elden çıkarılabilir, aldatıcı ve önemsizdir ki bütün arzuları hoş görebiliriz; bizim erkeksiliğimiz varlık karşısında değersizdir. Bütün önem varlıksa varlığın ne önemi olabilir ? Bütün politik ayrımları

bilgisine hâkimiyet arayışı uğradığı başarısızlıkta, soruşturmayı sürekli kılmak yerine âcil politik eylemin üzerine bina edilebileceği mutlak bir bütün kavrayışına hâkimiyet sanısına inanmayı tercih etti. Bütünün bilgisine sahipliğin imkânsızlığı muvâcehesinde yükselen bütünü yönetmek arzusunun kendini mutlak bir ufuk olarak sunuşu kendi tarihselliğinin bilinciyle sarsıldığında insânî iyiliğe dair kuşkuların uyanması kaçınılmazdı. Atina’nın soruşturmacı ruhunun yüceliğini, bütünü kendi ruyetine uydurmak arzusunu dua ve kurbanlarla gösteren bir Kudüs karşısında bulduğıyla karşılaşılır. “Sentezse mucizeler yaratır”.

ve şeyleri kurban verdiğimiz tanrıya bağlanımımızın ne önemi vardır ? İmânımızın ne anlamı vardır ? İnanmanın inanmamaya iyiliğinin tanıtlanabileceği tanrı, yaşamızın buyurduğu şekilde bir tanrı olmalıdır, politik bir dinin tanrısı olmalıdır. Gerçekten Hristiyanlık en radikal ateizme varır; en son imânı da kurban etmeye varır. Tanrılara politik olarak bağlanabiliriz. Kendi iyiliğini gerekçelendiremeyen bir imân bir *tekhnedir*, varlığın bürûzu bir *tekhnedir*; politik yaşamın ayrımlarını hiçe sayan, *thumosu* körelten bir din, bütün insanların ortak iyiliği için doğal arzunun doyurulması için büyük imkânlar sunabilir (Newell, 2013: 295).

Makyavel, teorik girişiminin çekirdeği olarak göz önüne getirilebilecek modern devrim kavramsallaştırmasını önemli ölçüde Hristiyan teknolojisine borçludur. Hristiyan teknolojisinin yasayla mukayyet olmayan özgür karakteri bir politik değişiklik için politikanın üzerindeki bir konumdan, varlığın teknik bir bürûzunu temin etmek becerisini bulundururdu. Varlık, iman misli bir *tekhnenin* etkisi kılındığında varlığın güzelce beyânını insanın adalet arayışıyla tek ve müttehid kılmak mümkün olabilecekti. Klasikler, böyle bir tekleştirmenin imkânsızlığını, varlığın teknik olmayan, her zaman şansa ve moraliteye bağlı bürûzuna dair *thumotik* teorilerle göstermiştiler. Felsefeyi avamdan ayıran, varlığın bürûzunun bütün insanlarda müştereken bulunan tutkuların teknik etkisi olarak başarılmasının, bu başarının iyiliğine dair sorguları tatminkâr bir şekilde cevaplayamamasıydı. Hristiyan teknolojisinin müthiş başarısı, hakikati avama uygunlaştıracak zeki bir iletişimin sonucu olarak geldi, işte propaganda bir silahsız bir peygamberi özgür ve özerk kıldı. Artık *erotik* câzibenin muhatabı bütün bir insanlık olabilirdi. *Daseinin* etkinliğinin varlığı ya da doğa kitabını okumasına ait hermenötizm bu teknolojinin hakikatiydi. Makyavel hakikati bir proje kılan bu teknolojiye bağımlıdır (Strauss,1992).

Aristoteles, *stasis*lerin adil ve güzelin tekleştirmesine müsaade edecek bir teknolojiye içerilebileceğini düşünmemişti. Aristoteles'e göre devrim, rejimlerin yükselişini ve düşüşünü belirleyen insan doğasına dair belirli niteliklere bağlı olarak kendini sürdüren döngü içindeki bir elemandı⁵⁷. Rejimlerin döngüsü, zorunlu bir biçimde aynı hataların tekrarlanmasıyla sahnede canlanırdı, bu hatalar teknik bir yetkinlikle yenilemezdi. Avamın devrimci gücü, yani maddenin el altındalığı filozofun en iyi rejimine ait formuyla birleştirilemezdi. Avamın adalet istenci filozofun güzel ru'yetiyle birleştirilemezdi. Filozoflar en erdemli olanlardı, dolayısıyla toplumda küçük bir azınlıktılar, eğer devrim yapmayı akıllarından geçirselerdi çok sayıdaki erdemsiz insanın yardımına ihtiyaç duyacaklardı, filozoflar onlarla devrim yapacak olsaydı ortaya çıkan rejim muhtemelen daha güzel olmayacaktı. Filozof güzel ru'yetinden kurtulursa, birtakım hayâli cumhuriyetlerin *erotik* baskısından sıyrılırsa ve böylece Makyavel'in işaret ettiği tarzda bir prens haline gelirse maddeye yeni bir form verilebilecekti. Yeni filozof-prens, varlığın güzelce beyânına dair aldatıcı tesirlerden özgürleşmiş özerk bir prens olacağı için form da aslında onun iradesine ait bir fonksiyon olacaktır. Temel problem şudur ki, felsefenin bu tarzda ele alınmasını, avamın tutkularına dayanan daha gerçekçi düzeyde bir rejim kurmak arayışı belirlemiştir. Bunun îâm ettiği, felsefenin orijinal yönelimini fedâ ederek, felsefe ve toplum uyuşumunun başarılabilir oluşudur⁵⁸ (Strauss, 1967; Mansfield, 1996).

⁵⁷ Platon için oligarşinin demokrasiye evrilmesi oligarkların lüks harcama alışkanlıklarının geniş kitlelere yayılmasına dayanırken, Makyavel bu popüler değişimi halkın baskı ve lüks tüketime tepkisine bağlar. Rejim, kendisinde mündemiç olmayan bir ilke, dışarıdan bir ilkeyle yıkıma uğrar.

⁵⁸ Aristoteles'in iyi rejimi aristokrasidir, fakat en iyi rejimin iyi yurttaşları bile iyi insanlar olamazlar. Çünkü Aristoteles için iyi insanlar hiçbir zaman bir rejimin çoğunluğunu oluşturacak kadar çok olamazlar. Makyavel ve sonrasında kalabalık o kadar belirleyicidir ki kalabalıkların tirana desteği tiranın lehine bir argümanken Aristoteles için kalabalıkların desteğini almış olmak tirana karşı bir argümandır.

IV. SPİNOZA’NIN FİLOZOFİK POLİTİKASI

1. SPİNOZA VE EBEDÎ DÜZEN

Strauss’un daha sonra nihâî ya da gelişkin argümanlar haline getireceği birçok problem ve tartışma onun Spinoza üzerine eserinde verilmiştir. Strauss tarafından ele alındığı haliyle Spinoza, bir tarafta Strauss’un Makyavel üzerinde değerlendirmelerinin ana hatlarını çizerken diğer tarafta yasa bağlamında klasiklerle kuracağı mukayesede Strauss’un modern politik felsefeye dair tutumunun en yetkin bir tanımını sunmaktadır. Spinoza’nın modern bir filozof olarak portresi onun geleneksel politik felsefeyle paylaştığı bir düzlemde en iyi gözlemlenebilirdi. Strauss’un Spinoza’sına dair bu mütevazı sunum, Strauss’un da kendi Spinoza okumasının bir parçası haline getirilebileceği ölçüde Strauss’un okuma programından inhiraf eder. Spinoza’nın felsefesi, klasik politik felsefeden farklı olarak biricik merkezi bir kavramın etrafında şekilleniyor olarak târif edilebilir, bu tekliğe dayanan, dikotomisiz kavramsallaştırma onun bilişe ait düzeni varlıkla, varlığın düzeniyle tevafuk ettirecek şekilde bir yöntem inşa etme gayretiydi. Bu gayretin sonucu kendini onun sisteminin en genel tasviri olarak tanrının ve doğa yasalarının tevafukunda gösterirdi (Rosen, 1987).

Spinoza’nın varlıkla uyumlu bir metodik yaşamayı kabulü, onun formlar teorisinden ve aslında arzu-*thumos* ayırımından sarfınazar etmesine bitişiktir. Formül kabilinden doğa yasalarının söylemsel (demeç düzeyinde) tanımları, kontanplatif yaşama ait entelektüel ru’yet nesneleri olarak formların, tıpkı ve buna bağlı bir şekilde *telosun* hayâl mahsulü sayılmasıyla koşulludur. Varlığın araştırılması için, sonsuz düzenin soruşturulması için yanılısamalara yol açan insânî bakış açısını, doğayı insansılaştıran

felsefe öncesi, daha doğrusu yöntem öncesi (teleolojik) bakış açısını göz ardı etmek gerekirdi. Felsefe klasiklerin anladığı bağlamda en yüce iyiye sonsuz arzu olarak Spinoza'da devam edemezdi, zira onun ileri sürdüğü ilksel temel teleolojik değildi, zira *thumosun* alâkalarından özgürleşmiş hakikî bir ontolojistin şeyleri tözün yasalarıyla belirlendiği haliyle anlamak girişimi filozofun niyetselliğiyle tahrip edilmemeliydi. Filozofun şeyleri olduğu gibi anlamak girişimindeki teleolojik bir motivasyon, ilksel temelle, bir etkin neden olarak göz önüne getirilebilecek *conatusla* uyarısız olacağından ve sadece muhayyel ve ilüzyon kabilinden kanılar sunmak sonucunu vereceğinden felsefeden kovulmalıdır. Filozofun hakikate teleolojik yaklaşımı akıl planında belirlenmiş bir sonuç değil, muhayyile planında belirlenmiş bir sonuçtur ya da tutkuların akla galebe çalmasıyla belirlenmiş bir sonuçtur (Rosen, 1987: 462). Hakikî nedenler bilinmediği için teleoloji benimsenir, teleoloji şeyleri kendilerinde oldukları gibi değil bize göründükleri gibi anlamamıza yol açar, Spinoza filozofun anlamak maksadıyla güdülenmesinin, bilgelik arayışında olmasının onu tutkularına boyun eğdirdiğini söylüyordur, bu aslında filozofun varlığa dair soruşturmasını politika yoluyla geliştirmesine bir îtirâzdır. İnsanın bu türden sahte analogiler kurmasının ve maksatlı eyleminin nedeni politik toplumdur. Spinoza bu yolda, bir ontolojistin basiretsizliğine meylederek kendi ediminin iyiliğini gerekçelendirebilmekten uzak düşer. Spinoza'ya göre şeyleri olduğu gibi anlamak girişimine filozofu sevk eden bir gerekçe önerilemez; Spinoza'nın en çoktan ileri sürebileceği böyle bir anlamayla filozofun tutkularının talep ettiği hakikati ele geçirmiş olduğu, çünkü tutkuların bu türden bir tatmininin ilksel temel olarak *conatusa* uyarlı olduğudur. Bu anlama gayesizdir ve sürekli bir etkin nedendir, insânî etkinliğin arttırılmasının emrindeki sürekli bir etkin nedendir. Akıl ve iyilik

arasındaki bağıın çözülmüş olduğıyla karşılaşılır. *Conatusu* kabul etmek de onu reddetmek kadar temellendirilebilirdir. O halde akıl bu sürecin neresinde bulunmaktadır ? İnsanın doğasında tutkuların hâkim olması akla aykırıdır, ancak bütün doğa bakımından akılla uyumludur. İnsânî plandaki uyumsuzluklar evrende çözünür. Akıl en temel tutkunun hizmetindedir. Filozofun arzusunun gayesi olmayan ancak onun tutkularının hakikati elde etmesine imkân veren şeyleri olduğu gibi anlama etkinliği, insânî planda aklî olarak tebârüz etmese de tözün yasalarıyla belirlenen bir anlama olmuş olacağından bütün doğa bakımından aklîdir. İnsanda aklın en temel tutkunun hizmetinde olmasının, bütün olan doğa ya da varlık bakımından aklî olması ne anlama gelir ? Bu mâkuliyet, insanın primordial arzusunun hâkimiyetinin bütüne ait bilgelik ifadesiyle ya da bütüncül demeçle tutarlı olmasına dayanır. Lâkin bu bütüncül demeç kendi iyiliğine dair bir *logosu* temin edemeyecektir (Rosen, 1988: 207). Bütüne dair bu döngüsel açıklama, pekâlâ *conatusa* ait bir öne sürme olarak görülebilir. Dolayısıyla Spinoza'nın kendi sunduğı bütüne dair îzahına bağlanımı temelsiz kalır. Spinoza'nın bilgeliğı, tutkusal bir yaşama üstün olarak tanıtlanamaz. Bütün doğa bakımından irade ve akıl özdeştir; şeyler bir iyiye yönelmiş olarak anlaşılamazlar. *Natura naturata*lar olarak töze ait tarzlar bir gayeye meyletmezler, bunları daha fazlası sanmak bir önyargıdır. Ontolojist Spinoza'nın teknik bir kişi olarak güya keşfettiğı, fakat aslında yarattığı yasalar daha en baştan bir politik vizyona göre şekillenmişti, kaldı ki *thumosu* hiçe sayan nötral bir yaklaşım ancak daha temel bir *thumotik* kararın sonucu olarak gelebilirdi (Parens, 2012).

Spinoza, ebedî düzenin insânî düzene formüllere sadık tercümesiyle Sokrates'in bütünde bulduğı heterojeniteyi ebedî düzene ait bir homojeniteye bozunduruyordu.

Bu tercümenin cetveli olarak metot, filozofun ebedî düzenin, daha kesin bir şekilde tözün strüktürünün anlaşılması karşısında bulunduğu bilişsel mesafeyi kapatmak üzere öneriliyordu. Nötral olmak iddiasındaki metodun, *thumosun* insânî iyilik gibi hümanist dayatmalarla bulanmış bakış açısının yerini aldığı görülür. Bu özgül metodun, varlıkla uyumlu bir bilişi mümkün kılacak metodun ve insânî ya da gayri insânî her şeye müştereken uyacak bu metodun mahreci, iktidara dair kavramsallaştırmaydı. Metot⁵⁹ politik fenomenler için olduğu gibi insânî düzenin dışındaki herşey için de uygulanabilirdir, metodun müştereken uygulanabilmesine el veren iktidara dair kavramsallaştırmanın genelliğidir. Bu kavramsallaştırmanın genelliğiye varlığın çekirdeği olarak *conatusun* her şeyde hüküm süren müşterek yetkinliğine dayanırdı. Bilgelğin ifadesi ya da kavram, *conatustan* başka birşey değildir. Düşünmemiz varlığın ta kendisidir. Varlık, teorik *tekhnen*den başka bir şey değildir (Rosen, 2014: 79). Varlık, kendi imkân koşulları üzerinde düşünen düşüncedir, kavramdır. Varlığa ait ilke iktidar olarak tespit edildiğinde, teorik *tekhnenin* en yetkin iktidar olduğu söylenebilir. Varlık özerklik çabamızdır ve bu çabanın en yetkin yolu teorik *dasein* olmaktır. İnsânî etkinliğin iktidarının mükemmelleşmesi, tözün strüktürünün anlaşılması olarak felsefedir. Saf bir ontolojist bilgelik ifadesi, insânî iktidarın mükemmeleştirilmesine tâbi olarak tebâruz eder. Özgürlük ya da özerklik, en primordial tutkunun özgürleşimi olarak felsefedir. Tözün strüktürü, teorik *tekhnenin* başarısı olduğu için, varlıkla ya da ebedî düzenle uyumlu rejim; felsefenin özgürlüğünün, aynı anlama gelmek üzere en mükemmel özgürlük olarak felsefenin temin edildiği rejimdir. Varlıkla uyumlu yasama olarak en iyi rejim en yüce iktidarın yani felsefenin korunmasına yöneliktir. Filozof en

⁵⁹ Metot, Makyavelyen devrimden beri aklın iyi ve yüce olanla birleşme arzusunun yerini alır. Temelde, *thumos* soğukkanlı bir projeye tâbi kılınır. Yardımcıların isyan etme olasılıkları tüketilir, çünkü yardımcıları çoktan isyan etmiştir. Hem Makyavel'in hem Spinoza'nın teşebbüsleri *thumotiktir*.

muktedir kişi olarak varlıkla uyumlu rejimin partizanıdır. Felsefe ve toplum arasında ahenk kurulmuştur (Strauss, 1967). Lâkin, hakikat varlığın ilkesi olarak iktidara dayanıyorsa bu hakikate bağlanımımız da iktidar kabilinden olacaktır. şu halde hakikate uyarlı rejim olarak liberal rejim nasıl politik bir rejim olabilir ? Bilgeliğin ifadesinin mütekabili politik formüllere sadâkatimiz *conatustan* başka bir şey değil iken, temellendirilebilir değildir. Yasaya bağlanımımız ona bağlanmamızdan daha iyi gerekçelendirilmiş değildir. şu halde bu özgür rejime filozofun bağlılığı, onun ontolojisinden çıkarsanan bir argümanın sonucu değil, en baştan tasarlanan politik bir tasarının etkisidir. Metot gibi en etkin silahla donanmış olarak yani en muktedir kişi olarak filozof, varlıkla uyumlu rejimin gerçekteştirilmesine yönelik olarak kendini ileri sürebilir. Yasama artık insana ait en yüce etkinlik olarak sunulan şeyle bir zıddiyet teşkil etmeyecektir. İnsanlar özerk olmanın paradoksu içinde yasa yaparlardı; özerk olmak adına yasa yapardık, fakat özerkliğimiz yasayla mukayyet kılınırdı (Mansfield, 2013: 120). *Erotizmin* şehirde mükemmelen görünür kılınmasını îmâ eden ontolojik bir yasa, bizi tam kılacak bir yasa *erotik* yolculuğun politik bir projenin kullanışlılığına tâbi kılındığı teknik bir yapıntıdır. Yasa bize bedensel realizmimizi bir iyiliğe atfetmek olanağı verse de, bütünüyle bedeni hiçe sayacak şekilde ruhun ihtiyaçlarına bir cevap haline getirilemez. Filozofik yaşam yasasız bir yaşamdır, yasa⁶⁰ avamın iştihâi güçlerine sıkı bir ölçü vermek üzere gelir. Spinoza felsefenin yaşayabileceği bir politik rejim kurmak teşebbüsünde, bir politik rejimin politik olmak mâhiyetiyle bulundurmak zorunda olduğu kendisine ait bütün kavrayışının iyiliğinden sarfı nazar eder. Varlığa ait ilke olarak tespit edilen *conatus*,

⁶⁰ Yasanın kaynağı felsefenin arayışıyla özdeşlenemez. Yasa, politik yaşamda ancak basit olanın çıkarını ilerletebilir. Spinoza'nın toplumun kuruluşuna ait kaynakları aşağı olarak takdir etmesi felsefeyle uyumlu bir yasama imkânını ona hazırlamıştır. Bununla birlikte, Spinoza *beautitudo* gayesine klasik bağlılığı devam ettirmek istemektedir, bu Spinoza'nın çözmeye giriştiği bir zorluğu gösterecektir.

öz-korunum gayreti misli kendi iyiliğini gerekçelendiremeyen bir itki olur. Akli yaşam ya da filozofik yaşam, bu en primordial tutkunun, zorunluluğun özgürleşme kabiliyeti olmakla, arzunun teknik akışının mükemmeleşmesine bir araçtır; akıl arzunun teknik akışın adaletine ve iyiliğine gerekçelendirmeler öneriyor olarak göz önüne getirilebilir değildir (Smith, 2006).

Bütün arzular, filozofik arzu da dâhil olmak üzere sadece politik olarak karşılanabilirler. Arzular, demecin ikonik strüktürü ya da kanılar dolayımıyla tatmin edilebilirler. Spinoza'nın iyiliğini temellendirmeden kabul edilmesini salık verdiği *conatus*, Makıyavelyen *animos* misli öz-korunuma dayanan bir bedensel realizmin içinde işlerliğini bulur. O kadar öyle ki *conatusu* bir mevcudiyet sebatı, paradoksal olmayan bir özerklik arayışı olarak anlayabiliriz. Mevcudiyet sebatı tek başına ve sürekli bir etkin neden olarak mütâlaa edilebilir. Bütün tutkular, bu en primordial arzuya bağlanabilir, çünkü bütün tutkuların ön koşulu bedenin sürdürülebilirliğidir. Spinoza arzuya ait bir bileşenin teknik imkânlarını sonuna kadar kullanır. Arzu ettiğimizde aradığımız tatminin gelecekte de bizim için güvende kılınmasını talep ediyoruzdur. Fakat arzu gelecekteki doyumunu temin ettiğinde artık nasıl arzu olarak kendini sürdürebilecektir ? Arzu, arzu ediyor olmaktan kaynaklanan bir eksikliğin bilinciyle yapılanır. Arzu, arzu etmenin öfkesiyle yarılr. Arzunun hakikati, arzu etmemek arzusudur. Dolayısıyla, arzularımızın iyiliğini temellendirebilmek için demece başvururuz ya da aslında onun ağına takılırız. Bedensel olanı sürdürülebilir kılmak için onu savunmanın adaletine dair bir idealizme başvurmak durumundayızdır. Arzu bedensel realizm temelinde işleyen teknik bir akış iken artık arzunun doyumuna giden yolda öfkeye ihtiyaç duymayacağızdır. Spinoza'nın politik niyetleri bakımından bu oldukça kullanışlı bir teorik müdahaledir. Spinoza'nın *erotik*

yolculuğu, her insanda müştereken bulunan tutkuların bir güzel ve yüce ru'yetinin baskısından özgür bir şekilde ödüllendirilmesinin hizmetindedir (Strauss, 1997a).

Hakikat, varlığın çekirdeğinin iktidar olduğuyse ve hakikat kavrama dayanıyorsa, kavrama ait yaratıcı *tekhnenin* sahibi en muktedir kişidir. Varlığın çekirdeğinin iktidar olduğu hakikati, varlığın çekirdeğinin iktidar olmasının iyiliği temellendirilemeyecekse yaratıcı bir *tekhnenin* ürünü olur. Bütüncül demeç olarak bilgelik ifadesi bir dayatmadır. Bu yaratıcılık, muktedir bilgenin güzel ve adli bir araya getirmek doğrultusundaki politik niyetiyle güdülenir. Kavramsallaştırma olarak varlık ya da doğa, onun sürekli teknik olarak takdim ettiği fakat *thumotik* olan politik adaletin sadece kendi silahlarına dayanmak suretiyle güzeli kendisinin kılmasıdır. Spinoza'nın yaratıcılığı olarak irade, en yüce *erotizm* olarak felsefeyle uyumlulaştırılabilirse, yani *erotizm* yasamanın ereği olarak gösterilebilirse adil ve güzel olanın bir araya getirilişi kurtuluşçu bir gelecekte güvence altına alınmış olacaktı. Spinoza bunun için irade ve bilgeliliğin özdeşliğini göstermeliydi. Tanrı planında irade ve bilgeliliğin özdeşliği, yani kadir-i mutlak ve âlim-i mutlak oluşun özdeşliği bütün yaratım ve mûcize hesaplarını elden çıkarmaya yönelikti, yine insânî planda insânî iyiyi önyargı kabilinden bir şey saymaya yönelikti. Varlık kavram olduğu için, Spinoza'nın bilgelik ifadesi olarak kavramın teknolojik karakteri, insânî düzlem ve tanrısal düzlem ayrımının sürdürülebilir olmadığını ispat eder (Pippin, 2008: 134). Spinoza'nın tanrıya dair kavramsallaştırması, daha doğrusu kavramsallaştırmanın kendisinden başka bir şey olamayacak tanrısı sadece Spinoza'nın tanrısal bilgeliliğini ortaya koyacaktır. İnsan arzularını demeç sayesinde tatmin eden bir varlıktı; bu onu karar verebilen bir varlık kılandı. Akıl hem arzuların iyiliklerini soruşturur hem de arzu üzerinde etkin olmak için arzu kabilinden bir

yardımcıya (*thumos*) ihtiyaç duyardı. Spinoza bir kararın *logosa* olan ihtiyacından sarf-ı nazar ederek kararı bütünüyle irâdî bir iş haline getirir. Dünyanın yaratıldığı ancak tanrının iradesi ve bilgeliği farklılaştırıldığı ileri sürülebilir. Spinoza'nın tanrısı, Hristiyanlığın tanrısına benzer şekilde, şeyleri (önceden) mevcut bir tutarlık ve rasyonaliteden bağımsız olarak yaratan bir tanrıdır. Spinoza'nın tanrısı yaratım ediminin tutarlı bir kozmolojiye tâbi kılınmasından sakınarak nihâî nedenle etkin nedeni bir araya getiren bir tanrıdır.⁶¹

Spinoza'nın monizmi, bizi vahiy olasılığını kabul etmeye ya da vahyin meydana okuması karşısında felsefenin karakterini yeniden tanımlamayı kabul etmeye neden hazırlasındı ? Alman idealizmi akıl ve irade özdeşliğinin yarattığı problemleri yenmek için doğa ve *Geist* çatışkısını öne sürdüğünde Spinoza'nın akli iyiden ayıran teknolojisinden memnuniyetsiz görünmemiştir. Spinoza'nın ele geçirilmiş bütününe yarattığı problemleri aşmak adına vahiy olasılığını müteber kılan bu hareket, son halkasında Heidegger'de *deus absconditus*un bahşi olarak varlık kavrayışına ilerlemişti, varlığın mı insanın mı öncü olduğuna dair “yanlış” anlamalar Hegel'e ilişkin tanrının kendini açması olarak dünya ve insanın kendini tamamlaması olarak dünya misli çekişen yorumlarda çoktan içeriliyordu (Pippin, 2008: 136). Spinoza kuşkusuz bütüne dair izahında, bütünü çerçeveleyen bir kavramsallaştırmaya başvurmakla vahiy olasılığını irâdî bir kararla izale etmiş olarak belirir. Mûcizelerin meydana geldiği ve doğru nakledildiği iddiası nasıl doğada neyin mümkün olduğuna dair nihâî ve kesin bir vukufiyeti gerektirirse, mûcize olarak telakki edilen şeylerin

⁶¹ Evrensel düzeni yaratan ve sürdüren müdahaleci tanrıda etkin nedenin nihâî nedenle kaynaşmasının îâmâsı iradenin tek başına bir insânî doyuma elverişli kılınmasıdır. Bu birleşme arzusunun arzu objesini yutması sonucunu verir, doyuma ait gerçekleşim bütünüyle özgür (gayesiz) kılınır. Klasikler hiçbir zaman iradenin, etkin nedenin bir erotik yükselişi tek başına başarabileceğini düşünmezlerdi. Zira nedenselliğe dair kavrayışları ilahî iradenin mutlak başarısına dayanan türden bir gerçekleşme değildir, nihâî nedenin etkin nedene üstünlüğüne dayanan *thumotik* kopuş ve şans öğeleriyle ‘mâlûl’ bir nedenselliklerdir.

aslında doğal olduğu ya da hiç meydana gelmediği iddiası doğada neyin mümkün olduğuna dair nihâî ve kesin vukufiyeti gerektirirdi. Bu çerçeveleme karşısında îmâna yer açmak için bu çerçevelenmenin şeylerin iyiliğine dair aklî bağı koparmasını sürdürmek gerektirdi. Felsefenin doğasının gerektirdiği gibi mûcize olasılığını reddedebilmek için hiç de bir çerçeveleme olarak doğaya başvurmak durumunda değiliz, mûcize olasılığını çürütmenin imkânsızlığının akıl düzleminde takdir ediliyor oluşu, aklın galibiyeti için yeterlidir. Sokratesçi felsefe, mûcizenin ve vahyin meydan okumasına başışıktır (Strauss, 1997b). Politika ve şeylerin olağan kavrayışları, *erotik* deneyim olmadan anlamlarını açıklaştıramaz ya da politik fenomenler ancak *erotik* cezbenin ışığında aydınlatılabilir, bunun karşısında politikadan ve şeylerin olağan kavrayışlarından bağımsız bir teori olağana alâkasından koparılmış bir olağandışı misli absürd bir çarpıcılığa varır. Kanıları ontolojiyle aydınlatabiliriz, lâkin kanıları hiçe sayan bir ontoloji teknik bir yapıntıdan başka bir şey değildir. Sayesinde ontolojik soruşturmaya angaje olduğumuz *erotik* cezbe, olağanüstü karakterinde olağan şeyleri ya da politik fenomenleri elden çıkardığında, bu *erotizm* irâdî bir dayatma olarak vahiydir. Fakat ontolojiyi tanrılar değil, insanlar yapar. Aslında mûcizevi ya da olağanüstü olan, şeylere ait olağan düzenin yerini almaya giriştiğinde varlığa ait bir bürûz değil, kendi silahlarına dayanan insânî etkinliğe ait teknik bir yaptırım olur (Newell, 2013: 284-286; Strauss, 2006; Guerra, 2010).

Varlık, Spinoza'nın *thumotik* arzusunun hüküm sürdüğü bir kavramsallaştırmadır. Varlık ve kavramsal düşüncenin bir ve özdeş oluşu ve varlık-kavramın sonsuzluk oluşu onun mutlak bilgisinin de sonsuzluk olmasını gerektirir. Onun ontolojisinin mûcizevi karakteri, zamana mecbur olmasına rağmen onu reddetmesinde yatar.

Spinoza'nın sistemi zamanı kovduğu için bu sisteme ait demeç mümkün olmazdı, sistem demeç düzeyindeki manifestasyonunu imkânsız kılmaktadır.⁶² Spinoza en baştan bir tanrı olmuş olmalıdır, ontolojiyi bir tanrı olarak Spinoza yapar. Kojève'in dediği gibi, *Etik*'i tek lahzada vahyetmiş olmalıdır (Kojève, 1969: 121). Spinoza'dan "olması gereken"i türetemeyen Alman İdealizmi Doğa-*Geist* ikiliğine başvurur, ampirik dünyanın karşısında "olması gereken"e ait alan olarak *Geist* durur. Lâkin Spinoza'nın politik niyeti onları hiç terk etmez, doğa tarih olarak kavranarak *Geist*la uzlaştırılabilecektir. Spontan bir yaratıcılığa ait irade olarak iyilikle bağı koparılmış akıl, ahlâkî dünyayla tarih üzerinde uzlaştırılabilirdi. Dolayısıyla aklın spontanlığına duyulan güven, *ideaların* güya hümanizmini yenmeyi sürdürdü. *İdealar*, fenomenlerin yerini alacak metafizik yapıntılar değildir, olağanı yerinden edecek varlıktan gelen saf bir çağrının ürünü değildirler. Olağan şeyleri, politik fenomenleri aydınlatmak üzere varlıkla varolanlar arasındaki ara terimlerdir. Bu sayede şeylerin iyilikleri anlaşılabilirdir (Rosen, 2002: 142). Filozofik soruşturma şeylerin doğasını metafizik sebepler olarak değil, fenomenolojik gerçeklikler olarak aydınlatır. Filozof düşüncesinin bir nihayete ulaştığını düşündüğünde felsefe yapmayı bırakmıştır, zâten ancak böyle bir momentte varlıkla bir olacaktır, düşüncesinin sonlu ve belirli hale geldiği momentte varlıkla bir olur. Strauss'a göre bu kanılara düşüştür. "Bir çözüme ait öznel kesinliği çözümün problematik karakterinin bilincinden daha güçlü hale geldiğinde filozof filozof olmayı bırakır" (Nichols, 2007).

Arzuya dair klasik kavrayışın arzunun (politik) doyumunu yüksek standartlara bağlayan karakteri, tâbiri câizse *ideacılığı*, Spinoza ve onun eleştirel tâkipçilerinin politik niyetleri bakımından kullanışsızdı. *Erotik* deneyim, avamı politik bir projeye

⁶² Demeç, işitilebilir bir şeydir ve zaman alır; görmek, görmüş olmaksa zamansal değildir. Platon'un suskunluğuna ait demeç varlığın açıklığında görülenin zamansal tercümesidir.

dâhil edebilmek adına ahlâkî düsturlarında tüketilebilir kılınmalıydı. Özerklik arzusu, özerk olmanın neye benzediğini beyân eden güzelin ru'yetinde değil, bütün insanlarda müştereken bulunan bir tutkunun özgürleşmesi olarak anlaşılmalı, kendi iyiliğini gerekçelendirmek yükünden hafiflemiş arzular temelinde en iyi politik rejim hayata geçirilebilirdi. Modern politik projenin başarısı, klasik *erotik* arayışın ve ona ait aşkî tezâhürlerin çürütülmesiyle koşullu olmakla, en üst düzeyde *erotizm* olarak tanınan felsefenin yeniden kavramsallaştırılmasına yol açtı. Felsefe, bu yeni teknolojik teşebbüste bütün insanlarda müştereken bulunan bir tutkunun yetkinleşmesini ifade etmeye vardı. Bilgelik aşkı Spinoza için öz-korunum gayretine ait bir fonksiyondur. Aşka ilişkin en harc-ı âlem kanı kuşkusuz aşkın bir *telosa*, iyi olarak tanınan bir gayeye yöneldiğidir (Parens, 2012: 32). Eğer aklımız, arzularımız konusunda bir *logistikonu* işletecekse arzu kabilinden bir rûhî yetiyi kendine amade tutmalıdır. Arzunun hakikati arzu etmemektir ve arzuya böylece bir hayâlkırıklığı eşlik eder. Arzuyu bölen gazap sayesinde akıl arzusunun iyiliğine dair bir hesapçılığın başlatılmasına yol açabilir. Spinoza'nın politik niyetleri için, arzusunun strüktüründeki teknolojik bir değişiklik bir zorunluluktur; arzusunun trajik bir girdaba düşmeden ilerleyebilmesini temin edecek yeni kavramsallaştırma Spinoza'nın en iyi rejiminin gerçekleşimine hizmet edecekti. Bu rejimin rûhî eşleniğinin, öz-korunum temelinde hoşgörü ve demokratizme dayandığı göz önünde bulundurulursa, arzuya ilişkin teknolojik müdahalenin mâhiyeti kendini daha kolay ele verebilir. Arzuya dair teleolojik kanı parçalandı mı, arzusunun iyi olana yöneldiğine dair bilim-öncesi önyargı parçalandı mı hayâl kırıklığını tâkip eden *thumotik* gazap çoktan ve çok önceden yatıştırılmış olacaktı. Arzumuzun sadece kendi bedensel taleplerimize ait bir akış değil, onun herkes için tâkip edilmek gereken bir tarz (*mode*) olduğunda politik bir

şekilde diretiriz, bu *thumos*dur (Mansfield, 2006: 176). Kendi önermelerimizin adaletinde ısrarcı oluruz. Arzunun akışına muhalif bir bileşeni olmasaydı, öfke ve utanç gibi *thumotik* duyguları *conatus*un hizmetinde olarak göz önüne getirebilmek gerekecekti. Bilakis, *thumos* mevcudiyetimizi koruma ediminin onu tehlikeye atabilmeyi göze almayı gerektirdiğini bize gösterir. Mevcudiyetimizi sürdürülebilir kılmak bakımından erkeksilik yerine korku, utanç yerine pişkinlik çok daha elverişlidir. Spinoza'nın geometrik ruhu, kanılarımıza olan *thumotik* bağlılığımızın onun en iyi rejimine getireceği tehlikelerin öngörüsünde hazırlanan bir teknolojik üründür. *Thumotik* bağlılığımız ruha ait bir *eide* olarak değil, toplumsal önyargı ve imgelerin baskısının bir sonucu olarak kavramsallaştırılır. *Conatus*, arzunun bu yeni teknolojik müdahaleyle yapılandırılmasının sonucunda kavranan bir arzudur. Bu yeni kavramsallaştırmada, arzunun başarısızlığı arzuya ait değildir, bu başarısızlık pekâlâ düzeltilebilir dışsal nedenlere aittir. Dışsal sebepler kontrol edilebilir sebepler oldukları için, arzuların politik olarak doyurulmasının önünde klasiklerin düşündüğü misli *thumotik* engeller bulunmamaktadır. Arzunun başarısızlığa uğraması dışsal bir nedene bağlanabiliyorsa, dışsal bir kurtarıcı ve mekanizmalar yardımcı görünecektir. Ufukta insanlık durumunun iyileştirilmesi için umutlar yükselir (Parens, 2012; Spinoza, 2012).

2. SPİNOZA VE DİN

Spinoza, şeylere doğru *thumotik* bir sıcaklıkla ifade edilebilecek insânî bakış açısının yanılsamalara yol açtığını öne sürerek, politik fenomenleri de diğer herhangi fenomenler gibi anlayacak bir kavramsallaştırmayı önermişti. Bunun anlamı insanın bütün içerisindeki özel konumunun reddiydi, insanın bütün içerisindeki özel konumuna dair vehminin dayanağı dindi. İnsanın doğadaki özel konumuna dair

vehmi, insanın iyiliği arzuladığı doğrultusundaki yanlış teleolojik kanıdan kaynaklanmaktaydı (Strauss, 1959: 230). Yanılsamaların kaynağı, önyargılar ve imgelerin baskısı altındaki politik toplumdur; şeyleri kendilerinde olduğu gibi görmeyi engelleyen gözbağları politiktir. Makavel'in hayali rejimlere duyduğu bürüdeti takip edecek şekilde, insana ait mükemmel başlangıç varsayımları bu türden *thumotik* yanılgılar olarak kabul edilmeye geldi. Klasikler gibi şeyleri mükemmeliyetleri ışığında görmekten vazgeçmişler. Tekraren, *thumos* bir yarılmaya işaret eder ve bu yarıma iştihâlar ve bilgelik arasındaki bir çekişmeyi önvarsayar.⁶³ Doğanın standart sağlayacağı anlamlı bir insânî etkinliği mümkün kılan *thumostur*. *Thumos*, insan ve henüz evrensellerden özgürleşmemiş, varlığın avatarları olarak tanrılar arasında politik bir ortamı temin eder. Spinoza, bütünüyle özgür bir tanrı adına Makavel'in dünyayı emniyetsiz ve kesinliksiz bir kaosa ya da akışa çeviren teknolojik mukabelesini sürdürür. Evrensellerden kurtulmuş ve iradesi bilişine özdeşlenebilen bir tanrı teknoloji olarak teorisinin varlığı görünür kılabilceği elverişli bir yapıttır. Ve böyle olduğu için, tanrılar artık *non-thumotik* bir teknolojiden başka bir şey değildir. Politika, artık varlığı görünür kılmada *dasein* tarafındaki bir poetik okumaya ve yoruma dayanır. En yetkin politika olarak teori, doğa kitabını okumaktır. Zira varlık, arzunun teknik akışıdır (Strauss, 1997b).

Spinoza için, teleolojik önyargılar insanların hakikî nedenleri bilmeyişinden türemiştir, ancak teleolojik bir şekilde bütün şeylerin bir maksada uygun olarak hareket ettiğine inanabilmeleri temelde kendi çıkarlarının ilerletilmesine dair güdüyü bilmelerini gerektirirdi. İnsanlar, öz-korunum güdülerini tanımaya gelerek, doğadaki her şeyi

⁶³ Yasanın nedeni sorusu bizi yasanın ereği sorusuna götürür. Etkin nedenin nihâî nedenin ışığında göz önüne geleceği anlaşılır. Ancak yasanın ereği yurttaşların ruhlarını nasıl şereflendireceğini öğretmek olarak belirlendiği vakit, yasanın en önce bedenle alakadar olduğuyla yüzleşilir. Yasalar, dibacelere, tanrılara ilişkin bir retoriğe ihtiyaç duyarlar.

kendileri için bir araç olarak görebilmek hatasına düşerlerdi. İnsanların yaratım ve mukadderata ilişkin görüşleri, bu henüz özgürleşmemiş dolayısıyla pre-teorik önyargının korkuyla beslenen sonuçlarıydılar. Mukadderata ilişkin görüşleri gündelik deneyimle nakzedildiğinde, akıllarını hakikate açmak yerine tanrının hükümlerinin insan aklının kavrayışının ötesinde olduğunu ileri süreceklerdi. Demokritos'un dediği gibi insan tepesinde yıldırımlar çıktığında inanırdı. İnsan kendi etkinliğinin ötesindeki bir gücü karşısında bulduğunda tanrıların gazabına uğradığını düşünmeye meyylederdi. Teleolojik önyargılara sahip olduğu için korkusu onu yaratan ve yöneten, ödüllendiren ve cezalandıran maksatlı bir tanrı anlayışına doğru çeker. Kurbanla, dualar ve yeminlerle onu yatıştırmaya çalışır. Ancak onu korkusunda tanrıya bağlayan korku olamaz, çünkü korku aslî etkin neden değildir (Strauss, 1959). Epikürcü– Demokritosçu teoloji bir eke ihtiyaç duyar. İnsanlar korktukları için yanlış kabilinden inançlara sürüklenmezler; insanlar öz-korunum arzularından dolayı inanırlar, zira yanlış kabilinden inançlar, bu politik ve zorunlu biçimde politik yanlışlar aslında öz-korunum arzusuna hizmet ederler. Dinin pençesine düşmüş ya da onun gölgesine sığınmışlar, tutkusal yaşam sürenlerdir ki insanların çoğu böyledir, kutladıkları arzuları başarısızlığa düştüğünde ye'se kapılırlar; tâlih onlara gülmediğinde îmâna sürüklenmiş, vahye sığınmışlardır. Muhayyilenin coşkularına ve taşkınlarına teslim olurlar. Diğer taraftan en muktedir kişi olarak filozof, avamdan farklı olarak tâlihi yönetmek kapasitesinin sınırlarına geldiğinde, kudreti kâfi gelmediğinde avam misli umut etmez, yakarmaz, tâlihi sever. Sonsuzluğu severek en güçlü irade sahibi olur.⁶⁴ İnsanın doğasındaki mevcudiyetinde sebat etmek güdüsü kimi insanlarda teorik yaşam halinde aklın orijinal yönelimini

⁶⁴ Bu pek insanca olan *thumosun* bütünüyle kullanışsız hale getirilmesidir. *Thumos* mâruz kaldığı adaletsizliklerden kendini bağışık kılmak için bir ideal yaratmaya başvururdu, ancak bu ideale yetemeyişinin öfkesiyle yarılırdı. Spinoza bu bağlamda sonsuz “cool”dur.

tâkip eden bir yaşam olarak kimi insanlarda dindar bir yaşam olarak gelişir. Hem tutkusal yaşam hem filozofik yaşam *conatus* temelinde ve ışığında anlaşılabilirken, Spinoza kendi doktrinin vahiy karşısında iyiliğini nasıl temellendirebilir ? Özerk olmak çabasının limitlerinin bilgisine sahip olmakla özerk olduğunu düşünen filozofik yaşam, özerklik çabasında tanrılara bel bağlayan dindarâne yaşam karşısında neden yeğlenmelidir ? İnsânî planda saf anlama haline gelmiş bir yaşamın tutkusal yaşama üstünlüğü açıkken, bütün doğa bakımından ikisinin eşit derecede hakkı vardır. Felsefenin tutkusal yaşama üstünlüğü insana ait primordial arzuyu, zorunluluğu eksiksiz olarak özgürleştirmeye dayanıyorsa, felsefe bu arzuya boyun eğmenin iyiliğine ilişkin bir gerekçelendirme sunmadıkça, kendisini vahiy karşısında emin bir konumda bulamaz (Lampert, 2013: 236). Spinoza herkesin eylemlerini akıl öncesi ya da akla aşağı tutkuların motive etmesi bağlamında eşit olduğumuzu öneriyordu. Varlığa aldanmakla da olsa dindarâne boyun eğmek varlığı gaspetmekten daha adil değildir. Şu halde, primordial bir itkinin özgürleşmesine dayalı bir harekete davet edilmemiz, filozofik olarak pek ikna edici bir çağrı olarak gözükmez. Kaderin iyi davranmadığı Makyavel gibi varlığın haşın bir tensibine muhatap olduğu göz önüne getirilebilecek Spinoza, insanlık durumunu iyileştirmek misli yüce bir niyetle felsefenin orijinal *erotik* yönelimine ihanet etmeyi mazur gösterebilir miydi ? İnsanlık durumunu iyileştirmek niyeti, hayırseverliği vâzeden hakikat olarak Hristiyanlığın içinden gelişmeliydi. Entelektüel mükemmeliyet ahlâkî mükemmeliyete⁶⁵ bağımlı hale getirilmeliydi (Strauss, 1959). Fakat, “felsefenin

⁶⁵ Ahlâkî mükemmeliyetle entelektüel mükemmeliyeti yekdiğerine bağımlı kılmak peygamberi bir filozof-kral olarak sunma imkânını hazırlar. Strauss’un Farabi ve İbn-i Meymun okuması böyle bir bileşimin imkânsızlığını ortaya koyar. Farabi’nin Kelamcılarını ispatsız varsayımları yüzünden eleştirmesi ve İbn-i Meymun’un Mütakallimun’un ahlâkî yasakların herkese müşterek doğal ışıla (*lumen naturale*) anlaşılabilirliği ve rasyonel yasaların varlığı konusundaki ısrarını çürütmeye girişmesi aynı tarzı devam ettirir (Parens, 1995).

erdemî *mania*, felsefenin kamusal demecinin erdemiyse îtidaldî (*sophrosyne*)” (Strauss, 1997c: 463). İtidal, filozofun şehirle ilişkisinde ihtiyaç duyduğu, ahlâkî mükemmeliyet ve entelektüel mükemmeliyet arasındaki boşluğu sürdürmeye imkân tanırken, hayırseverlik filozofun arayışlarına bir nihâî cevap gibi felsefeye rakip olarak entelektüel erdemî ahlâkî erdemin bağımlısı haline getirirdi.

Spinoza, *thumotik* gözbağları, ötekileştirmeler ve düşmanlıklarla örülmüş insanlık durumundan gayrimemnundu. Korkunç ve güzel bir otoriteye istinad eden Yahudilik ve İslam’ın yasasından farklı olarak hoşgörü, empati ve şefkat dini olan hristiyanlığın kovuşturmacı olmamalıydı. Spinoza’nın Hristiyan tarafgirliği onun politik tasarımının anlaşılır bir koşuluydu. Hristiyanlık sürekli şehrin ötesine işâret etmekteydi. Hristiyan âdeta bütün politik yaşamın, bütün tikel, münferit kodların üzerindeydi, o politik ve konvansiyonel ufukları aşarak hakikati kucaklayandı. Öyle ki felsefenin sorular ve problemler bulduğu noktada Hristiyanlık, cevaplarla aydınlatmaya yönelmiştir. Hristiyanlığı hakikî felsefe olarak ilan etmek mümkündür. O politik yaşama o derece yüksek ve hâkim bir düzlemde bakmak iddiasındadır ki, politik yaşamı şehrin doğal ufkunun üzerinden gözlemleyebilir. Hristiyanlık politika üstü bir hakikati ilan eder, bütün insanların kardeşliğini ilan etmeye meyleder. Bu tarzda, klasiklerden beri kibir olarak tanımlanagelen filozofik yönelim, hayırseverlik olarak yeniden tanımlanan hakikatin meydan okuması karşısına konur. Hâkim dini toplumsal huzura bir tehdit olarak anlayan Spinoza, teorisini insanlık durumunu iyileştirmek gayesine tâbi kılmakta tereddüt etmez. Doğrusu, felsefe açısından hristiyanlığı felsefeye bir tehdit kılan insanların kardeşliğinin bir yalan oluşu değildir, ancak yasanın zorunlu bir şekilde insanları bölmesi gerektiğidir. Polis kardeşliğin bozulması ve sonra kardeşliğin uydurulmasıdır; felsefeyi de yetiştirecek

ilksel sorgulama bu uydurulmuş kardeşlikten şüphe etmektir. Polis bütün insanların kardeşliğiyle çelişir, bütün insanların kardeşliğinin yüce yalanın bulanıklaştırdığı doğal bir hakikat olduğu çatılardan bağrılmaz (Merrill, 2000; Rosen, 1989).

Hristiyanlık, kendisine mukabele edecek bir *erosu*, onun karakterini değiştirerek hazmetmişti. Musa'nın yasası düşmanlarından nefret et derken, göze göz derken; Hristiyanlık komşuyu sevmeyi emrediyordu. *Agape*, bir tarafta yasanın bölücü karakterini aşındırarak evrenselci iddiaların yükseltilmesini hazırlamış, diğer tarafta politik toplumun huşunet dolu tutunum ilkesinden özgürleşmiş olarak kendini sunmuştu. Hristiyan için varlığın güzelce beyânında uyanan *thumotik* arayışlar ve mücadeleler gülünçtür, hatta trajik kahramanlar bir hristiyan için sadece gülünç olabilir; çünkü görüşlerin sebatkârlığına güven temelsizdir ve bu temeldeki bir arayış ebedî düzen bakımından anlamsızdır. Yasanın güzelliğine ve korkunçluğuna dair kanılarımız bir aldanının sonucu olabilir. Spinoza'nın Paul sempatisinin onun projesinin zorunlu bir yönü olduğu göz önüne getirilmelidir. Paul harflerle yazılmış yasanın hükmüne meydan okumaktaydı, kalplere kazınmış bir yasadan söz ediyordu; mutlak sâri bir sevgi ruhunu vâzediyordu. Yasa artık şehrin ufkunu teşkil etmekle, kendi iyiliğine dair bir gerekçelendirmeyi bulunduruyor olarak göz önüne getirilemez, dolayısıyla şehirden öteye bir *erotik* arayışın motivasyonu haline gelemezdi. Yasa, ruhun en yüce arayışlarına bir cevap olarak ruha kazınmıştır; *eros agape* olarak konvansiyonlaştırılabilir (Strauss, 1959: 156). Spinoza da âdeta Paul'u tâkiple, Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'in müştereken taşıdığı bu ruhu, itâatle birlikte, kutsal kitaplardan çıkarılacak yegâne hakikî doktrin saymaktadır. Spinoza'nın radikal din eleştirisinin ya da ateizminin mutlak ve özgür bir tanrı adına bir isyan olarak tezâhür etmesinin izlerini Paulusçu teolojiye ve Spinoza'nın Judaizm

eleştirisinde Paul’a tanıdığı tâvizlere sürmek durumundayız. Hristiyan vahyinin özsel içeriği, Musa yasasının itâatin karşılığında teklif ettiği dünyevî nimetlerin çok üzerinde bir ölümsüzlük vaadidir. Hristiyanlık en aşırı erdemleri mâkul kılmaya girişir. İsa⁶⁶’nın mûcizevî vaadinde insânî başlangıcın mükemmeliyetini zan altında bırakmak vardır. İkinci bir doğa ve yaratım vaadi vardır. Bu vaadin cazibesiyle Paul’un Âdem’i merkezileştiren teolojisi ön plana geçmeye başlar. *Romalılara Mektubunda* daha günah işlenmezden önce bir yasanın varlığından söz eden Paul’un teolojisinde, Musa yasasının rolü ihmal edilir. Klasik teolojik görüş Âdem’den Musa’ya dek geçen zamanda günahın var olduğu ancak yasa olmadığı için isnat edilmediğiydi. Paul bunu Âdem’den önce ölüm ve günahın olduğu, ancak henüz günah işleme duygusunun var olmadığı şeklinde yorumlayabildi. Kaybettiğimiz bir şeyleri geri kazanmak umudu olarak yasa, kendi iyiliğine dair bir soruşturmayı gereksiz kılan vicdanî ve kalbî yasayla karakterini kaybetti. *Thumosu*, arzumuzu bölen kaybetmişliğin öfkesi olarak ölümlü oluşumuza, hayatımız boyunca kanayan bu yaraya borçluyuz. Paul’un teolojisinde Âdem’den önce bir doğal duruma ulaşabilmekle, insana dair mükemmel başlangıç varsayımı elden çıkarılabildi. İnsan zâten ölümlü yaratılmıştı ve yeni ve ikinci bir yaratım olmadan ölümsüzlüğe erişemezdi. Spinoza’nın Yahudiliğe karşı savaşı Epikürcü “korkulacak bir şey yok” varsayımına mütevaziyen gelişir. Judaizm’in gazaplı ve kıskanç tanrısını sevgi tanrısı lehine değiştirmek gerekir. Bu tanrılar *thumotik* ruhun yarattığı gözbağı kabilinden imgelerdir. Kanılarda güzel ve adil olanın tasarımlarıdır. Platon içinse *thumosun* peçesini kaldırdığı tanrılar, insânî tasarımlar ve icatlar olarak kabul edilemez.

Yasalar’da thumotik kişinin tanrıların kayıtsızlığı karşısındaki kasvetini ve öfkesini

⁶⁶ *Logosun* insan İsa’da ete kemiğe bürünmesi yani hulûl, tikel-tarihsel olanın evrensel olanla sentezidir. Evrenselliğin somut şekillerde insânî deneyime temas etmesi fikri, modern felsefede aklın iradeye asimile edilmesine varır.

görüyoruz. *Yasanın Tekrarı*'ysa korkunç tanrı imgeleriyle doludur (Pangle, 2003; Strauss, 1997b).

Spinoza, klasiklerin din eleştirisini politik bir ruhla geliştirerek sürdürür. Klasik materyalistler, politik filozof olarak kabul edilmediler; ayırım kolaydı, boşluğu tanıyan bir filozof, politik filozof olamazdı. Boşluk, saf bir ontolojistin kendi iyiliğini gerekçelendiremeyen önermelerinin bir örneğiydi. Epiküros, Sokrates'in Anaksagoras'ta uğradığı hayâl kırıklığından önce tâkip ettiği ilk yolculuğunu, Pre-Sokratik yolculuğunu aklın huzuru gibi bir gayeye bağlanarak sürdürmüştü. Boşluk, şeylerin oluşunun, bedensel ya da cismânî hareketlerinin bu oluş ve hareketi aşan bir iyiliğe tâbi olmak olasılıklarını bertaraf ederdi. Dolayısıyla, klasik din eleştirisinin paradigmatic örneği olarak Epiküros, şeylerin bedensel akışına ve bunu aşan hiçbir iyiliğe inanmamakla politik filozof olamazdı. Yüce ve adil son tahlilde faydaya tahvil edilebildiğinde, politik felsefe yoktur. Epiküros, “zevk üretmiyorsa güzele (yüce) de ve ona böyle ahmakça hayran olana da tükürüyorum” diyordu. Kuşkusuz, bu bir ontolojist için oldukça *thumotik* bir önermedir. Lâkin, Epiküros ve klasik atomcular ya da materyalistler bir sebatkâr düzen bulamadıkları doğa muvâcehesinde, sadece kendi iradelerine yaslanarak bir politik idealizmi ya da arayışı yükseltmiş olarak göz önüne getirilemezler. Epiküros'un saf ontolojisi, her saf ontoloji gibi gerekçelendirilmemiş bir politik dayatmadır. Hakikatin bilgisinin aklı huzurda (*ataraxia*) kılacağını tekrarlarsa da, bu yatıştırıcı hakikat korkunun sebeplerini ortadan kaldıran bir hakikattir (Strauss, 1995: 82). Epiküros modern tâkipçilerinden farklı olarak hakikat adına gözbağı kabilinden dine saldırıyor değildi, doğa bilimcilerinin bahsettiği lanetli zorunluluğa (*ananke*) boyun eğeceğine tanrılar hakkındaki masallara inanmaya hazırdı. Zevk bahçesi politik bir birlik haline

dönüşmekten kurtulamazdı. Bununla birlikte modern hedonizmden farklı olarak, onun ontolojisi her ne kadar politik niyetlerle kışkırtılmış olursa olsun, Epiküros başarıya kavuşturulacak bir politik düzen tasarısına sahip olarak göz önüne getirilemez. Bilakis modern ateizmse, politik bir düzen oluşturmaya yöneliktir. Modernitede ateizm ruhu huzurda kılmanın ötesinde, en iyi rejimin doğal bir bileşeni olarak sunulur. Fakat tanrılar arzusunun paradoksal karakterinin sonucudurlar, arzusun politik olarak doyumunun temin edilmesi için arzusun karakterine ait bir değişiklik gerekecek ve bu değişiklik en iyi rejimin tesisi için tanrıları gereksiz kılacaktır. Arzusun başarısızlığının mündemiç değil, dışsal olduğu, yani aslında politik ve toplumsal olduğu savına dayanan yeni teknoloji, arzuyu özgürleştirmeyi başaracaktır (Mansfield, 2006: 245). Bu yeni teknolojinin özgürleştiren karakteri, doğadan koparak, güya doğanın dışına çıkarak ona hâkim olmak arayışına dayanır. Doğaya ait olarak ona hâkim olmak mücadelesi bizim doğaya başvurmuzu zorunlu kılar ki, bu arzusun özgür akışına dışsal bir dayatmadan başka bir şey değildir. Bu âcil sebepler neticesinde, yeni ontoloji başarısından yekten emin olduğu bir politik projenin gerçekleşimine doğru yol alır.

Modern ateizm Hristiyanlığın içindeki bir gelişmeysse, modern din eleştirisinin Hristiyanca iddialarını *Düşüş*'ten başlatmak gerekir. Hobbes *Tekvin* yorumunda *Düşüş*'ü hissesi özgür iradenin reddi olan bir kısas olarak yorumlar. Bu ışıktaki hikâyede insânî etkinliğin failliğine hiçbir alan bırakmayacak şekilde planı buyurmuş olan Tanrı'nın Âdem'i neden kovduğu saçma gözükecektir. Lâkin yeni teknolojinin müjdecilerinden Hobbes'a göre söz konusu olan, ceza değildir; Âdem ve Havva ölümlü yaratılmışlardır ve ceza diye görünen aslında orijinal fânî hallerine iade edilmeleridir. Kıssadan öğrenilmesi gereken ölümsüzlüğün ancak İsa'nın

kurtarıcılığıyla geleceğidir. İnsan doğasında mükemmelleşmeye ait olanaklar yoktur, herkes için eşitlikçi ve eşit derecede kurtarıcı olan îmandır. Baştan sona kadar her şey Tanrı'nın kontrolündedir ve hikâye sadece pedagojiktir. Fakat bütün hikâye varlığın avatarı olarak tanrı tarafından sahnelendiyse ya da bütün bu sahneye koyma varlığın insânî etkinlikten bağımsız olarak gizini açmasına dayanıyorsa, bu Âdem ve Havva'nın bedensel hareketlerinin, oluşlarının ya da hikâyelerinin bütünüyle özgür olduğunu ispat etmez mi ? Onların bedensel hareketleri ya da bu *genesis* (hikâye) dışarıklı ya da bu oluşun kendisini aşan bir iyiliğe bağlanmadığı sürece, Âdem ve Havva yaptıklarının iyiliğine dair bir kanıyı bulundurmadıkları sürece onların etkinliği varlığın tensibinden ayrıştırılabilir değildir. Böylece varlık onların *tekhnes*idir ya da onların özgürlüğü *pre-destination*'dur. Hobbess'un yorumladığı şekilde hikâye özgürlüğün *pre-destination* olduğunu ispat ediyorsa, bu tarzda bir yorumun özgür karakteri de varlığın belirlemesi olmayacak mıdır ? İnsânî etkinlik böylece mutlak önemliyken ya da aynı anlama gelmek üzere mutlak önemsizken, hikâyenin aktardığı hakikate bağlanımımızın ne önemi olabilir ? Hikâyede arzusun zorunsal-özgür akışını kesintiye uğratan bir moment olarak öfkeye gözlerimiz açılır. Tanrı olan biten karşısında öfkeli. Âdem ve Havva itâat etmemenin kötü olduğunu, iyi ve kötüyü ayırt etmelerini sağlayacak bilgi meyvesini tatmadan bilemezler. İkisi de çocuk gibidirler, Havva ne kadar umursamaz bir edayla meyveyi paylaşıyorsa Âdem de o kadar çocukça bir kayıtsızlıkla meyveden yer⁶⁷. Bu kayıtsızlık, yaptıklarının adaletine dair bir soruşturmayı yapabilmekten henüz müstağni oluşlarının sonucudur. Hikâye bize insânî etkinliğin ve arzusun anlamlı

⁶⁷ Yılan sinsice kadını Tanrı'nın emrini savunmaya iter, bu kuşkusuz kadını hür bir soruşturmanın en başına sevk etmektir. Hikâyenin içerisinde yılan, insânî basireti kışkırtıcısı olarak erotik, filozofik bir figür olarak planı Âdem ve Havva'yı bilgi ağacından sonra yaşam ağacına sevk etmekte. Planı ikinci aşamaya geçmeden tanrısal müdahaleyle kesilir.

karakterinin ya da giz açıcılığının ancak adalete ilişkin kanılar temelinde mümkün olduğunu gösterir. Varlık, kendimizi insan olarak sürdürebilmemize el verir. Tanrı neden sonra sakın yaşam ağacına erişmesinler diye heyecan gösterir. Arzunun hakikati arzu etmemektir, ölümlü olduğumuz için arzu ederiz ve özerkleşerek artık arzu etmemeyi arzu ederiz; insan böylece doğal olarak politiktir (Pangle, 2003).

Spinoza'nın teolojik işigali, politik bir istikamette yapılan ayrıştırmadan ya da saflaştırmadan fazlası olmakla yeni bir teolojinin önerilmesine dayanır. Onun ateist teolojisi ya da Epikürcü teizmi, insanlık durumunu iyileştirmek görevine uygun olarak hazırlanmıştı. Politik toplumların cezalandırma korkusundan ve gazaplı tanrıdan özgürleşmeleri için tanrı gazaptan özgürleştirilmeliydi. İnsanı hâkim kılmaya yönelik bu teoloji, tanrının mutlak biçimde özgürlüğünü tesis etmek yolunda onu bütünüyle öznellikten yoksun kıldı. Spinoza'nın kadir-i mutlaklık ve âlim-i mutlaklık özdeşliğini ileri sürmesi, kadir-i mutlaklığın kesinlikle maddeyi ve potansiyeliteyi reddediyor oluşu, potansiyelite-aktüalite, madde-form ikiliklerini elden çıkarıyor oluşunun gelip dayandığı nokta, yaratıcı ve yaratım ayrımının silinmesidir. Tanrının bilişi iradesinden ayrıştırılabilir değil iken, tanrı şaşmaz bir şekilde yapabileceğini yapan bir varlıktır. Tanrı yaratıcılığına boyun eğen bir varlıktır. Yaratımı bilen bir tanrı yaratımı buyurmadan geri duramaz. Tanrının ihlal edileceğini bildiği bir yasa vermiş olması tutarsızdır. Spinoza'nın bu uslamlaması, insanı yasanın dehşetinden korumak üzere güdülenir. Spinoza tanrıyı otonom ve kutsal saydığı bir doğaya asimile etmek için, bir şekilde doğanın gücünü tanrının kudretinden özgürleştirmek niyetiyle tanrının bilgeliği ve kudretini özdeşleştirmek

stratejisine tevessül eder.⁶⁸ Yaratıcı ve yaratım ayrımını ortadan kaldırmak tanrının yaratımını aşmadığını söylemektir (Spinoza, 1959). Ve sadece böylelikle peçesi kaldırılmış tanrı, sonsuz olabilir. Tanrı, bilgisine eksiksiz olarak vâkıf olunan bir tanrı ve kendi yaratımından farklılaşmış ve yaratımını aşan, âlim-i mutlaklığı ve kadir-i mutlaklığı özdeş olmayan bir tanrı iken, hiçbir şekilde özgür olamazdı. Tanrı yaratımını aştığı ölçüde yaratımıyla kısıtlanmış olarak mütâlaa edilebilirdi (Pangle, 1976).

Spinoza'nın tanrının iradesi ve zekâsı arasında kurduğu özdeşlik, Tanrının yasa vahyetmiş olmak olasılığını bertaraf eder. Tanrı kendi iradesinin bir parçası olarak çiğnenmesini mümkün kılacağı bir yasayı vahyetmiş olabilir miydi ? Spinoza için kadir-i mutlak ve âlim-i mutlak sıfatlarının özdeşliği, vahyedilen yasa olasılığını dışlardı; rahatsız edici vahiy olasılığının elden çıkarılması, üzerine çelişkilere düşmeden konuşabileceğimiz bir tanrı ya da esrar perdesi kaldırılmış bir tanrı varsayımıyla hazırlanmıştı. İbn-i Meymun Spinoza'dan farklı olarak tanrının (ön)bildiği bütün şeylerin aynı zamanda onun tarafından aktüel kılınmış ya da irade buyurulmuş olmadığını ileri sürüyordu. İbn-i Meymun'a göre tanrının olası insânî eylemleri bilmesi, onun iradesine uysun ya da iradesiyle çelişsin onun tarafından aktüel kılınmasını gerektirmezdi (Strauss, 2013: 315). Tanrı böylece yasa vahyetmiş olabilir. Bu Tanrı korkunç olmazdı. Spinoza tanrıyı bilmeyi önceleyecek bir tanrı korkusuna teslim olmayı reddederdi. Spinoza'yı korkulacak bir şey olmadığı düşüncesine bir korku sevketmiş olabilir mi ? Spinoza'nın kaşesinde temkin

⁶⁸ Spinoza Makyavel'in kozmolojisini "teolojik doruklara yükseltir". Augustinus'un yaratılışı önceleyecek ve koşullandıracak hiçbir maddeyi kabul etmeyişinin îma ettiği yaratan ve sürdüren kaprisli Tanrı anlayışı Makyavel'in nedenler düzeni olarak doğayı reddedişini kolaylaştırmıştı. Augustinusçu Tanrı karşısında, ancak felsefeyle ve doğayla karşılaştığında kadir-i mutlak olmanın mânâsına eren geleneğin temsil ettiği Atina-Yeruşalem zıddiyetinin önemi daha da büyür.

yazılıdır. Felsefe orijinal koşullarından kaçmaktadır. Tanrının bilgeligi ve iradesinin özdeşsizligi kovuşturma için koşuldur, tanrının bildigi hersey onun tarafından irade edilmiş değildir, zira bilmemek bilgelik olarak göz önüne getirilemezken irade buyurmamak da irâdîdir. İradeye ait kısıtlar ve kurallar, irade nevinden olamazlar. İbn-i Meymun felsefe için bu orijinal konumu teyid eder. Spinoza doğal aklın politik öğretisinin, vahyin hakikî telkiniyle uyumlu olduğunu göstererek başladı. Kalbe kazanmış yasa olarak, insanın sayesinde mutlu olabileceği dünyaya ait bilgi onun en iyi rejiminde ifadesini bulacaktı. Felsefenin böylelikle ahlâkî olduğunu söyleyebiliriz. Kitabın her yerde açık ve anlaşılır öğretisi, kitabın hakikî öğretisiydi ve bu komşuyu sevmeyi emrederdi. Spinoza için korkunç ve cezalandırıcı tanrı kadar menfur bir şey yoktu.

3. SPİNOZA VE DEMOKRASİ

Thumosa eros üzerinde bir değer atfedilmesi oluşa varlık üzerinde bir değer atfedilmesidir. Oluş alanıysa öyle ya da böyle düzenleme ve yasama istencinin kendini gösterdiği bir alandır, oluş alanının karakteristik faaliyeti artistik yaratım ve yenileme olabilir. *Thumosun* filozofik *eros* üzerindeki galibiyetinin muharrik kuvveti kozmolojik bir yasama aktı olarak oluşu yeniden teşkil etmektir. Ama dünyamız bir parçalanmışlık olarak kabul edilerek başladığında, düzenleme istencinin eksiksiz başarısı ancak yıkımı derinleştirebilir. Spinoza’da içsel bir ikilemi gözlemleriz. Onun teorisinin önerdiği demokratizm, Makyavel’i tâkiple, insanın doğuştan kontanplasyondan çok üretken ve pratik eyleme uygun olduğunu söylemeye meyleder. Fakat kendisinin teorik yaşamı benimsemesi müdelleldir (Parens, 2012).

Modernler erdemini bütünüyle öğretilir olduğunu düşünmedikleri halde erdemini öğretilir olduğunu iddia ettiler; klasikler erdemini bütünüyle öğretilmez olmadığını bildikleri halde erdemini öğretilmez olduğunu ileri sürdüler. Modernler, erdemini öğretilir ya da öğretilirilebilir olduğunu söylerken erdem arayışının politik bir tasarımı yoluyla tamamlamasına dair niyetlerle güdüleniyorlardı; klasikler erdemini bütünüyle doğal olduklarını söylerken erdemini bütünüyle öğretilir kılınmasının avam nezdine uyandıracak ümidin nasıl politik bir vahşete ilerleyebileceğini görüyorlardı. Modernlerin mi klasiklerin mi yalanı daha yücedir ? Metaller miti mi yoksa aklın bütün insanlar arasında en iyi paylaştırılmış şey olduğu nasihatı mi daha güzeldir ?

Makyavel'in erdeminden söz edebileceğimiz gibi Spinoza'nın erdeminden de söz edebiliriz. *Teolojik-Politik İnceleme*, *Prens* gibi çift karakterli görünür, bir tarafında en iyi rejime ait ilkeler öğütlenirken diğer tarafında en iyi rejimin hakikatine dair boyutlar sergilenir. Bir tarafta *thumotik* bir şekilde erdemini öğretilirliğini ya da erdemini herkese öğretilirileceği rejimin nasıl başarılabileceğini öğretir, diğer tarafta sadece felsefenin *erotizme* kapılmış gibi salt erdemini peşinde bir yolculuğa çıkmış izlenimi verir. Avamı eğitmek ister, ancak onun tarafından okunmak istemez. Erdem doğru metotla bir *tekhne* kılınabilir ve bu en iyi rejimin temeli haline getirilebilir. Erdemi bütün insanlarda müştereken bulunan bir tutkudan yaratmak gerekir. Değilse, erdemini öğretilirliği *tekhnenin* başarısının ötesindeki zorluklarla karşılaşacaktır (Strauss, 1997a: 183).

Erdemini öğretilirliğine ait paradoksal karakteri elimine etmeye yönelik modern projenin etkin metot sayesinde *thumosu* köreltmeye dayanmıştı. Ne akıllılar politik toplumun işleriyle ilgilenmekten geri duracak ne de akılsızlar akıllı olanlara şüpheyile

bakacaklardı. Aklın iyilikle olan bağı koparıldığı için, akıllılar eylemlerinin aklın dışında bulunan motivasyonları bakımından akılsızlardan farklı olamayacaklardı. Peki filozofik yaşama bağlandığı halde tutkusal yaşamın da filozofik yaşam kadar hakkı olduğunu savlayan Spinoza'nın bu savı onun politik "iyi" niyetlerinin oyunlu bir sonucu değil midir ?

Erdemin öğretilebilir olduğu bir rejimin kuruluşu, öncelikle erdemin öğretileştirilebilmesini ve öğretisinde tüketilebilmesini gerektirir; felsefe bütünüyle bir doktrin haline getirilmiş olmalıdır. *Thumos* kendi haklılığında amansız bir ısrarcılık olduğu için, *erosun* bir öğreti kılındığı bu mutlak *thumotizm* kendisini mutlak akıl olarak göz önüne getirebilecektir. Felsefenin yönetmesi maalesef felsefenin ne kadar önemli, ne kadar yüce ve ne kadar iyi olduğunu vâzeden ateşli politik tilmizlerin yönetimi olarak tebârüz eder. Koruyucuları komünizmin iyiliği için fedâkâr kılmaya yönelik eğitim ve onları bütünüyle şehre sadık kılarak başka iştihâî heveslerden ârî kılacak komünist ailenin dercedilmesi, ancak koruyucuların şehre adanması gönüllü olduğu müddetçe başarılı olacak uygulamalardır. Ermitinden anlaşılır ki yardımcılar komünizmin iyiliğine ne kadar kani olmuş olurlarsa olsunlar, buna uygun hareket etmeleri her zaman beklenemez (Rosen, 2005: 382). *Thumos* erdemin öğretilebileceğine dair umutları yükselttiği bir anda filozofu asla erdemin öğretmeni olamayacağıyla yüzleştirmişti. En iyi şehirde de olsa, filozofun dikkati ve özeni şehirden çok felsefenin üzerinde olacaktır. Salt şehre özen, erdemlilerden çok erdem va'izlerini gerektirecektir. Filozofun özeni erdemin ve felsefenin üzerinde yoğunlaşacaksa, bu özenin politik mâhiyeti erdemin öğretilebilirliğini gizlemeye ya da cesaretlendirmemeye dayanacaktır. Erdemin öğretilebilirliğini avam nezdinde cesaretlendirmek, erdemin standartlarının

düşürülmesini ön gerektirmişti; bu cesaret düşük standartlarda tasarlanan en iyi rejimin gerçekleşimine tâbiydi. *Eros*, filozofik bir düstura kalbedildiğinde artık onun cezbesi bütün bir şehre hitap edebilirdi. Spinoza'nın tâkip ettiği şekilde, Makyavel ile erdeme ait standartlar düşürülerek, en iyi rejimin hayata geçirilmesindeki thumotik engeller⁶⁹ kaldırılıyordu. Erdemin gerçekleşmesini gelecekte temin etmek için insandaki işleyiş tarzından en emin oldukları tutkudan, en etkin tutku olan korkudan bir erdem yaratmayı benimsediler. Yasada ifadesini bulacak zorunluluğun eylemlerimizi yönetmesi filozofların olasılıksız rejimlerinden farklı olarak *fortunanın* fethedilmesini sağlayarak politik problemi çözüme kavuşturacaktı. Bu teknolojik müdahale bakımından Makyavel'in gayesi kimsenin yönetmediği bir rejim tasarlamak iken, Spinoza ise akıllı kimseler yönetmeksizin aklın yönettiği bir rejimi yaratmak niyetindeydi. Teknik bir müdahaleyle; önce Makyavel tarafından insanların yine insanlar tarafından yönetiliyor olmasına dair zorluk, sonra Spinoza tarafından akılsız insanların akıllılar tarafından idare ediliyor olmasına karşı gösterdikleri direnç aşılmıştı (Strauss, 1959).

Sokrates adil şehrin kuruluşunda, ruha ait en iyi düzenlenimle uyum sağlamayan aktüel şehirleri eleştirerek ilerliyordu. Bu eşleştirme girişiminin âmili; politikayı retorik manipölasyonların âlet kutusuna indirgeyen ve politikayı güçlünün dayattığı konvansiyonlara ait bir görünüşler geçidi olarak kavrayan sofist iddiaya karşı, *thumosun* bizâtihi kendisiydi. Politika *thumostan* arındırılamazdı. Politika pre-politik ilkel bir güdünün hâkimiyetine ait bir oyun değildi. Politika, özsel bir şekilde bedensel realizmden ve şeylerin salt *genesisine* dair kör bir kavrayış olmaktan bir soyutlama gerektirirdi (Bloom, 1991). Bir kişinin haklılığına dair erkeksi bir

⁶⁹ Avam, filozofik nihâî nedene bir araç kılınmaya karşı direnç gösterir.

gerekçelendirmeyeyle içinde yaşamayı arzuladığı rejim, salt kişinin bedensel arzularının teknik doyumunu ifade etmez, bunun ötesinde onun ruhunda yansıtılırdı. Yani her ruh politik olmakla, adalet arayışının merkezi olarak bu arayışın iyiliğini gerekçelendireceği için, bir politik rejime ait dâvâ öne sürüyor olarak göz önüne getirilebilirdi. Spinoza'nın vizyonu şudur ki, eğer ruhun yönelimleri kendi iyiliklerini gerekçelendirebilecekleri idealist varsayımlardan kurtulurlarsa toplumsal çatışma, kovuşturma, iç savaş ve katliam riskleri bertaraf edilebilecektir. Politika bu nedenle pre-politik, salt bedensel ve böylece *thumotik* olmayan bir tutkunun, iç savaş yokluğu, emniyet, refah gibi varsayılan bir politik iyiliğe göre özgürleştirilmesine dayanıyordu. Spinoza'nın bu türden olan en iyi rejimi, rasyonel bir rejim olarak takdim edilse de primordial tutkunun mükemmelleşmesi ve özgürleşmesinden başka bir şey değildir (Rosen, 1987).

Spinoza kimsenin ötekini ayıplayamayacağı bir rejim önerir. İnsan sadece doğa gibi iktidar kabilinden ve doğaya ait ayrıcalıksız bir parçadır. Bütün doğa açısından tutkusal yaşam filozofik yaşam kadar hak sahibidir, mevcudiyet eleştirilemez ve kınanamaz. Spinoza için özerklik, öz belirleme, en temel tutkuyu gerçekleştirmeye dayanır, fakat bu takdirde ruh kendi yasalarını kendisi ortaya koymamaktadır, Spinoza'nın toplumsal *thumosu* köreltmeye dayalı özerklik arayışı bir otonomiye değil heteronomiye ulaşır. Kant'ın îtirâz edeceği bir şekilde modernizmin kendini temellendiren meşrûiyeti bu ampirik modele göre temin edilemez. İnsandaki en güçlü tutkuyu ve hatta kozmosa ait tutkuyu keşfetsek dahi bunun insânî eylemler için bir motif olması onun bir motif olarak kabul edilmesine bağlı olacaktır. Yani bu olgusal tespiti bağlanımımız bu olgunun tek başına gerekçelendiremeyeceği bir değer olacaktır. Şu halde böyle bir olgusal dayanak bir tarafta aklın öz-yasalılığını

herhangi bir dogmatik öncüle dayanmadan göstermek istediği için Kant'ın peşinde olduğu aklın özerklik olanaklarına bir engel, diğer tarafta Spinoza'nın benimsediği surette kendi iyiliğine dair bir îzahtan yoksun bir bireycilik modeli olur. Kant'ın projesi, maximleri evrenselleştirilebilir davranışlara ulaşırken⁷⁰; Spinoza için, kişi tutkusal yaşamı kendi içinde mahkûm edebilir ancak başkasını kınayamaz. Spinoza keşfettiği bu olgusal hakikate bağlanımını gerekçelendiremez (Pippin, 1997: 195). Bütün doğa bakımından aklî yaşam ve tutkusal yaşam aynı hakka sahipse neden aklın yönetmesini öngörür ? Neden teokrasiyi eleştirir ? Bu onun felsefesiyle değil, politik niyetleriyle açıklanır. Tutkusal yaşamın eksikliği kendi sürekliliğini temin edemeyişidir. Aklî yaşam ancak *conatus* misli bir tutku temelinde tutkusal yaşama tercih edilebilirdir, bu ancak aklın daha sebatkâr bir tutku olduğunu gösterir. *Conatusun* hareketine en uygun yaşam tutarlı ve kendi sürekliliğini sağlayan yaşam olarak aklî yaşamdır. Tutkusallıkla karakterize edilebilen kalabalıklara, en müktedir öz-korunum yolu olan aklî yaşam yolu kapalıdır. Tutkusal yaşamsa kendi sürekliliğini sağlayamayacağı için ancak aklın yönetimi altında sebatkâr olabilir. Teokrasinin eleştirisi buna dayanır. Kalabalıkların tuttuğu teokrasi, tutkusal ve muhayyel bir yaşama dayanır ve bunu sonsuza kadar sürdüremez. Kalabalıklar daha yetkin bir tutku olan aklın tavsiyelerine uydurulmalıdırlar. Kalabalıkların tutkuları da ancak aklî bir rejimde özgürleşebilir. Şu halde kalabalıklar tutkusal yaşamlarında sebat edebilmek için tâbiri câizse ontik memnuniyetlerinden sıyrılıp çıkmalıdırlar (Rosen, 1987: 470). Kalabalıkları, tutkusal yaşamlarını sadece tutkusal ve muhayyel yaşama ait araçlarla sürdüremeyeceklerine yönelik bir irade harekete geçirecektir,

⁷⁰ Kant aklın öz-yasalılığını ve öz belirlenimini olgu, çıkar, tutku gibi dışarıdan etkilere açmaktan kaçınsa da eylemlerimizin maximlerinin evrenselleştirilebilir olması gerekliliği bağlamında kişinin moral yasaya boyun eğmek üzere kendini belirlemesinden duyduğu özsaygı çıkarına yaptığı atıflarla otonomi arayışında yeni problemlere yol açar.

dünyevi iyilikleri arzulayacakları bir yaşam uğruna harekete geçeceklerdir. Spinoza bu istikametteki politik projesinin başarısı için kalabalıkların sonsuza dek teokratik gözbağlarıyla aldatılmasına müsaade etmeyecek bir varsayıma, kalabalıklarda mündemiç özgürlük sevgisi misli bir varsayıma mürâcaat eder. Teokrasi sebatkâr olamaz, çünkü bâtil inanca dayanır ve bâtil inanç tâlihe güvenmek gibi öngörülemez etkilere mevcudiyetini mâruz bırakmaktır. Şu halde kalabalıklar, kanıları mevcudiyetlerini desteklemeyi kestiğinde özgürlük sevgisi misli bir insiyâkla ontik memnuniyetlerinden uyanacaklardır. Bâtil rejimlerin düşüşü, bu rejimlerin tutkuların sürdürülebilirliğini temin etmede uğrayacakları bir inkıtân sonucu olacaktır. Peki kalabalıklar tutkularını özgür kılacak en yetkin tutkudan mahrum iken, bâtil rejimlerin aldatisına kapılmaktan nasıl geri duracaklardır ? Kişilerin kendi aklına uyması, kendi tavsiyelerine güvenmesi mevcudiyet gayretlerini hayâl kırıklığına uğratabilir, çünkü çoğunluğun aklı kendi sürdürülebilirliğini tehlikeye düşürecek tutkuları aşabilir değildir. Şu halde güvenilir tavsiye (*certum consilium*) rasyonel politik rejimin tavsiyelerini kabul etmektir. Kalabalıkların tutkularını en sebatkâr biçimde sürdürebilecekleri bir rejim olarak rasyonel rejim demokratik rejimdir (Rosen, 1987: 467). Kişi varlığında sebat etmek için demokratik rejimin diktelerini dinlemelidir. Rasyonel rejimin rasyonalitesi, en temel tutku temelinde diğer tutkuları düzenleme becerisine dayanmaktadır. Kalabalıkların artık rasyonelitenin diktelerine direnç göstermesi anlamsızdır, zira rasyonelite en temel ve müşterek tutkuyu ödüllendirir, filozofların artık kendi uğraşlarını göksel gayelere bağlaması anlamsızdır, zira rasyonalite liberal rejimin korunmasında hakikî eksenini bulur. Felsefe demokrasiyi korur ve demokrasi felsefeyi korur (Strauss, 1997b: 167-170).

SONUÇ

Heidegger'in iddiası odur ki, Platon'la şeyler, arzumuzun taleplerine elverişli bir tarzda idrâk edilebilebilecek şekilde belirli tiplerin ya da görünüşlerin aydınlatılmışlığı olarak kabul edilmeye ve şeylerin şeyliği bu aydınlatılmış tiplere ait bir standartla belirlenmeye başlar. Sanki *idealar* “doktrini” Platon'un (*genetik*) arzusuna bir tamamlanmadır. *İdealar* hipotezini bir ontolojik doktrin saymaya gelen ve bu minvalde Platon'u düzen verme istencine yenik düşmekle suçlandıran Heidegger, bir istencin ya da arzunun karakterine dair modern kavrayışı sürdürmektedir. Heidegger'e göre Platon'un *logosu* onun arzusunun doğrudan bir uzantısı ya da desteklenmesi olduğu için, şeylerin aydınlatılmışlığı olarak önerdiği iyilik, subjektif arzunun doyumuna doğru bir faydalılıktan başka bir şey değildir. Platon'un iyiliğe dair îzahı bir faydaya tahvil edilebileceği için Platon'nun iyiliği de onun *genetik* arzularının iyiliği olarak onun kendi menfaati şeklinde anlaşılabilir. Heidegger Platon'un hipotezini bir doktrin olarak alıp yorumlar ve bu yorumun ölçüleri de Platon'un etkinliğinin karakterini aydınlatır ya da Heidegger Platon'un etkinliğine dair Nietzscheci bir önyargıya sahiptir ve bu önyargı etrafında bir teorinin ne olduğunun bilgisi onun politik *idealar* hipotezini ontolojik yapıntı olarak yorumlamasına yol açar. Her halde Heidegger arzunun *genetik* karakterini aşan arzuya, *thumosa* gözlerini kapamaktadır. Şeylerin şeyliğine dair bir ölçü olarak dayatılan bu paradigma, arzunun engelsiz gerçekleşimine tâbi hesapçı bir akliliğin ürünü olmakla, şeylerin görünür kılınmasına ait süreci faydalı görünüşlerle bastırmaktadır. Peki bu bastırmadan memnuniyetsizlik duyacaksak bu sürecin, yani dikkatimizin şeylerin görünür kılınma sürecinde odaklanmasının iyiliğine dair bir kanıya sahip olmamız gerekmez mi ? Eğer bu kanı da aslında fayda temelindeyse,

faydacı ölçü dayatımı olarak *ideaları* kınamamız temelsiz kalacaktır. Varlığın fâşını insânî niyetlerden ve arzudan temizlemek, onu bütünüyle bedensel arzuların hümanist âmirliğine esir vermekten farklı değildir. Ontoloji, politik iyilikten ayrılmazdır.

Logosu sadece arzunun gerçekleşimine tâbi, dolayısıyla şeylerin demeçteki sunumunu perdeleyen bir poetik girişim olarak göremeyiz. Platonik *logos* şeylerin şeyliğini teşhis etmek üzere öznelci bir şekilde derilmiş, bir araya getirilmiş değildir. Platonik *logos* tam anlamıyla şeylerin iyiliğine dair bir gerekçelendirmeyi, *ideaların* parlaklığında verir; yani şeylerin *logostaki* saklı bürûzu olarak anlaşılabilirlikleri iyilikle bir aydınlanmışlıktır. Platonik *logos*, Platon'un *genetik* arzusunun doyumuna faydalı, ancak kendini iyiymiş gibi sunan *idea* gibi standartlarla şeylerin fâşına elverişli demeci örten bir dayatma değildir. *İdea* bir dayatma değildir, çünkü Heidegger'in ileri sürdüğü gibi *idea* *genetik* arzunun doyurulmasına faydalı bir araçsallık değildir; *ideaların* temâşâsı ya da *idealarda* temâşâ arzunun yarılmışlığında arzunun kendi adaletini gerekçelendirmesine ait insânî ihtiyacın ve enerjinin şeyleri *eideleştirme*sinin etkisidir. Yani *eidoslaştırma*, hesapçı aklın idrâkine uygun şekilde şeylerin şeyliğini belirgin tiplere dayandırmak değil, varlığın *logosta* açığa vurulmasının şeklidir. Bu şekil ne öznel insânî bir yansıtmadır ne de varlığı örtecek şekilde varlığa ait bir temsildir, sadece varlığın temâşâsı şeylerin *logostaki* saklı sunumlarındaki şekillerin temâşâsıyla eş bir şekle dayanır. Bu şeklin demeçteki erişebilirliği *ideaların* parlaklığıyla mümkün olduğu için, *logos* her halde arzumuzun iyiliğine dair bir gerekçelendirmedir. Aşk olarak ontoloji ampirizmden nefrettir, fakat aşk öfkeli bir nefretse ampiriktir. Güzel ru'yeti olmadan âşık olamayız.

Felsefe kendi imkân koşullarına dair bir soruşturma iken, politik felsefe aynı istikamette şehir ve felsefe arasındaki gerilime dair bir soruşturmadır. Buna zıtlıkla felsefenin, belirli metafizik yahut hümanist dayatılardan özgür bir hareket olarak kendini anlamak teşebbüsü, sadece farklı bir aşkınlık düzleminde insânî iyilik kavrayışı ve politik niyetlerle güdülenmiş olabilir. Demeç; politikadan temizlenerek, mevcudiyetin doğru kavrayışı olmak iddiasındaki kanılardan arındırılmış olarak salt varlık üzere dile geldiğinde ister fundamental ontoloji ister nihai ve en kapsayıcı demeç olsun sükûta ulaşmaktadır. Demeç, özsel olarak *thumotiktir*. Bu bizatihi felsefe yapmak olanağıdır; zira demeci saf ontolojik kılmak ya da tez boyunca kullanılan terminolojiye sadık kalmak gerekirse, *erotik* kılmak arzusu saf *thumotik* ve böylece politik bir arzudur. Konuşmamak, mükemmelen *erotik* görülebilir, lâkin sükût da bu *erotizmi* görünür kılabilmek için bir sözcesel strüktürü saklıyor olmalıdır. Varlığa ilişkin olgusal bir tarifimiz, bu tarife bağlanımız inanç kabilinden kalacağı için kusurludur, varlığa ilişkin poetik tarifimiz, bu tarifi yaratılmış bir ürün kılacağı için kusurludur. Varlık ne insânî arzunun bir fonksiyonu ne de ona bütünüyle nötraldir. Varlığa dair önermelerimiz, ancak varlık insânî etkinlikten ve tarihsellikten bağımsız olarak göz önüne getirilebildiğinde tutkusal bir sonuç ya da poetik bir yaratım olmaktan sakınabilirler. Böylece varlığa dair önermemizin iyiliğini görmekle, bu önermeye bağlanımımızı gerekçelendirebiliriz.

Arzu ya poetik ya otantik sayılabiliyor. Otantisite, bir ampirik itki arayışında heteronomiye varmıştı, lâkin bu arzunun yöneliminin karşılanmamasını ifade eder. Eğer modernizmin yüce teşebbüsünün îmâ ettiği misli zat'en öz-bilinçli olmakla özerksek, bir hareket olarak arzu anlamsızlaşır, tarihin sonunu tecrübe ederiz. Arzu özgür bir akışken onun karşılanma dolayımı olarak demeç bu özgür akışa

karışmaktan ayrılabilir değildir, tez boyunca sergilenen sofist önermelerin bedensel realizmi bunu teyid eder; arzu bir bedensel zorunluluğun özgürleşmesi olarak ele alındığında benzer şekilde bu olgusalılığı olumlamanın temelsizliğiyle karşı karşıya kalırız. İki kavramsallaştırma da, arzunun iyiliğe tâbiyetinden özgürleşmesinin sonucudur. Tez boyunca sürekli gösterilmeye çalışıldığı gibi, arzunun klasik strüktüründe manipülasyona yol açan bu modern hamle son derece iyicil aciliyetlerle motive edilmiştir. Klasik arzu modelinin *thumos*la yarıldığını görüyoruz; arzumuz doğa olarak anlaşılan basit bir itkisellik değil ya da mükemmel yaratıcılığımıza ait bir öne sürme değil, arzumuz politik toplumun arz ettiği bütün kavramsallaştırması içinde işlemekle daima yöneliminin iyiliğine dair bir temellendirmeye dolayımlanır. Bu sayede güzelin ru'yetinde arzumuzun adaletini sorgulamaya geliriz. *Eros* bütünüyle poetik kılınabilir değildir, dolayısıyla bir tamamlanma ilkesine tâbi değildir, yine *eros* insânî etkinliği hiçleştiren, onun özerklik çabasına kayıtsız âmirâne bir kuvvet değildir. Modern politik felsefe, güzeli insanın adil toplumu tecessüm ettirmek yolundaki thumotik girişimlerini, bu thumotizmi teknik bir yetkinliğe tahvil etmekle adil politik düzenin düzenlenebilir bir parçası kılmaya denemişti; bu, arzunun spontanlık ve teknik bir akış olarak yeniden tasarlanmasıyla mümkün olabilirdi. Arzu, *logos*u olmayan bir tamlığa doğru arayış değildir.

Arzuyu bir gerekçelendirmenin ya da haklılaştırmanın boyunduruğundan çıkararak onun gerçekleşimini güvende kılmak girişimi, arzunun *thumotik* karakterini bastırarak onu *genetik* olarak yeniden tasarlanmasını gerektirdi. Arzu böylelikle kendi imkân koşulunu sadece primordial şekilde kavrayarak, öz-korunuma ya da bedenin sürdürebilir kılınmasına ait zorunluluk karakterindeki bir ilkenin nihayetsiz teknik bir akışına dönüştü. Özerklik arayışı, özerk olmanın iyiliğini temellendirme

sorumluluğundan hafifleyerek, hatta özerk olmanın benzediği güzeli bir aldani saymakla yüce hayâllerin baskısından kurtularak başarısından emin olduğu aşağı bedensel standartların tatminine yöneldi. Elbette, arzunun yeniden yapılandırılması, başarılabilir en iyi rejim tasarımı uğrunaydı.



KAYNAKÇA

Behnegar, N. (2013). Reading "What is Political Philosophy?". R. Major, *Leo Strauss's Defense of Philosophical Life* içinde. s. 22- 43. USA: The University of Chicago.

Behuniak-Long, S. (1989). The Significance of Lucrezia in Machiavelli's *La Mandragola*. *The Review of Politics*, C.51, S.2, s. 264-280.

Benardete S. (1953). *The Daimon of Socrates: An Interpretive Study of Plato's Theage*: Yayınlanmamış Doktora Tezi. The University of Chicago.

Benardete S. (1984). *The Being Of The Beautiful*. Chicago: The University of Chicago Press.

Benardete, S. (1989). *Socrates's Second Sailing*. Chicago: The University of Chicago Press.

Benardete S. (2000). The First Crisis in The First Philosophy. S. Benardete, *The Argument of The Action: Essays on Greek Poetry and Philosophy* içinde. s. 3-15. Chicago: The University of Chicago Press.

Benardete, S. (2012). Leo Strauss's The City and Man. S. Benardete, *The Archeology of The Soul* içinde. s. 359-374. USA: St. Augustine's Press.

Berg S. (1998). Interpreting the Twofold Presentation of the Will to Power Doctrine in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra. *Interpretation*, C.26, S.1, s.99-121.

Berg S. (2010). *Eros and Intoxications of Enlightenment*. USA: The State University of New York Press.

Berg S. (2012). The City of Arts, the City of Law, the Problem of End of Man:Maimonides's Treatment of Final Causality in the Commentary on the "Mishnah". *Interpretation* , C.39, S.3, s. 253-283.

Berns, L. (2000). Heidegger and Strauss:Temporality, Religion and Philosophy. *Interpretation*, C.27, S.2, s. 99-105.

Bloom, A. (1991). *The Republic of Plato*. USA: Basic Books.

Bloom, A. (2001). Ladder of Love. Plato, *Symposium* içinde, s. 55-179. Chicago: The University of Chicago Press.

Bruell, C. (1984). Strauss on Xenophon's Socrates. *Political Science Reviewer*, C.16, s.263-318.

Bruell, C. (1987). Xenophon. L. Strauss & J. Cropsey, *History of Political Philosophy* içinde, s. 90-118. Chicago: The University of Chicago Press.

Burger, R. (2004). The Thumotic and Erotic Soul: Seth Benardete on Platonic Psychology. *Intpretation* , C.32, S.1, s. 57-77.

Burger, R. (2008). *Aristotle's Dialogue with Socrates*: Chicago: The University of Chicago Press.

Burns, T. W. (2012). A New Perspective on Nietzsche's Beyond Good and Evil. *Interpretation*, C.39, S.3, s. 283-289.

Buzetti, E. (2008). The Political Life and the Socratic Education. Xenophon, *Anabasis of Cyrus* içinde, s.1-41. USA: Cornell University Press.

Davis, M. (1986). Politics and Madness: J. P. Euben, *Greek Tragedy and Political Theory* içinde s.142-162. University of California Press.

Davis, M. (2003). *Seth Benardete's Second Sailing: On the Spirit of Ideas*.
<http://www.firstprinciplesjournal.com/article.aspx?article=1581&theme=home&page=5&loc=b&type=ctbf>, (06.11.2013).

Fussi, A. (2008). The Desire for Recognition in Plato's Symposium. *Arethusa* , C.41, S.2, s. 237-262.

Guerra, M. D. (2010). *Leo Strauss and the Recovery of the Theologico-Political Problem*. <http://www.firstprinciplesjournal.com>:
<http://www.firstprinciplesjournal.com/article.aspx?article=1529>, (08.06.2013).

Hancock, D. (2011). Plato's Symposium and Commentary for Love. *Glossator* , C.5, s. 1-22.

Howland, J. (2006). The Mythology of Philosophy: Plato's Republic and the Odyssey of the Soul. *Interpretation*, C.33, S.2, s. 219-243.

Kojève, A. (1969). *Lectures on the Phenomenology of Spirit*. (J.H. Nichols, çev.) London: Cornell University Press.

Kenneth, L., Deutsch, W. N. (1994). *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*. USA: Rowman & Littlefield Publisher.

Kleinhaus, E. A. (2001). Piety, Universality, and History: Leo Strauss on Thucydides: *Humanitas*, S.14, 68-95.

Lampert, L. (1996). *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press.

- Lampert, L. (2010). *How Philosophy Became Socratic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lampert, L. (2013). *The Enduring Importance of Leo Strauss*: Chicago: The University of Chicago Press.
- Leibowitz, D. M. (2010). *The Ironic Defense of Socrates*: New York: Cambridge University Press.
- Machiavelli, N. (1985). *The Prince*. çev. H. C. Mansfield. Chicago: The University of Chicago Press.
- Machiavelli, N. (1996). *Discourses On Livy*. çev. H. C. Mansfield. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mansfield, H. C. (1996). *Machiavelli's Virtue*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mansfield, H. C. (2001). *Machiavelli's New Modes and Orders*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Mansfield, H. C. (2006). *Manliness*. New Haven: Yale University Press.
- Mansfield, H. C. (2013). On the Majesty of Law. *Harvard Journal of Law & Public Policy*, C.36, S.1, s.117-130.
- McNeill, D. N. (2010). *An Image of Soul in Speech*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Merrill, C. A. (2000). Leo Strauss's Indictment of Christian Philosophy. *The Review of Politics*, C.62, S.1, s. 77-106.
- Nadon, C. (2010). Leo Strauss's Restatement on Why Xenophon. *Perspectives on Political Science*, C.39, S.2, s. 77-81.
- Nadon, C. (2001). *Xenophon's Prince: Republic and Empire in Cyropaedia*. USA: University of California Press.
- Newell, W. R. (2013). *Tyranny : A New Interpretation*. USA: Cambridge University Press.
- Nichols, J. H. (2007). *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*. UK: Rowman & Littlefield Publisher.
- Nietzsche, F. (1962). *Philosophy in The Tragic Age of Greek*. çev. M. Cowan. Washington: Regnery Publishing.

Nietzsche, F. (1996). *Human, All Too Human*. çev. R. J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press.

Pangle, T. L. (1976). The Political Psychology of Religion in Plato's Laws: *The American Political Science Review*, C.70, S.4, s. 1059-1077.

Pangle, T. L. (2003). *Political Philosophy and the God of Abraham*. USA: The John Hopkins University Press.

Pangle, T. (2006). *Leo Strauss An Introduction to His Thought and His Intellectual Legacy*. USA: The John Hopkins University Press.

Parens, J. (2012). *Maimonides and Spinoza Their Conflicting Views of Human Nature* . Chicago : The University of Chicago Press.

Parens, J. (1995). *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's "Laws"*. USA: State University of New York Press.

Pippin B. R. (1997). *Idealism as Modernism*. UK: Cambridge University Press.

Pippin B. R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

Platon. (1999). *Devlet*. çev. S. Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Poling, C. (2008). *Power and Pretext: The Status of Justice In Thucydides*. ashbrook.org: <http://ashbrook.org/wp-content/uploads/2012/06/2008-Poling.pdf>, (04 12.2014).

Rosen, S. (1969). *Nihilism: A Philosophical Essay*. New Haven: Yale University Press.

Rosen, S. (1987). Benedict Spinoza. L. Strauss& J. Cropsey, *History of Political Philosophy* içinde s. 456-476. Chicago: The University of Chicago Press.

Rosen S. (1988). *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*. New York: Routledge.

Rosen S. (1989). *The Ancients and The Moderns: Rethinking Modernity*. Yale University Press: New Haven.

Rosen, S. (2002). *The Elusiveness of the Ordinary*. New Haven: Yale University Press.

Rosen, S. (2003). *Hermeneutics as Politics*. New Haven: Yale University Press.

Rosen, S. (2005). *Plato's Republic*. USA: Yale University.

Rosen, S. (2014). *The Idea of Hegel's Science of Logic*. USA: The University of Chicago Press.

Ryn, C. G. (2005). Leo Strauss and History: The Philosopher as Conspirator. *Humanitas*, C.18, S.1, s. 31-58.

Shectov, L. (1951). *Afini i Yerusolim*.
<http://www.magister.msk.ru/library/philos/shectov/shect17.htm>, (18.08.2013).

Sloterdijk, P. (2010). *Rage and Time*. Frankfurt-am- Main: Columbia University Press.

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

Sokolowski, R. (2009). *Husserl on First Philosophy*.
<http://philosophy.cua.edu/res/docs/faculty/rss/HUSSERL%20ON%20FIRST%20PHILOSOPHY.pdf>, (01.015.2016).

Spinoza, B. (2012). *Spinoza: Complete Works*. çev. S. Shirley. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Stanford, J. R. (2010). *Leo Strauss and The Problem of Sein: The Search for a "Universal Structure Common to All Historical Worlds"*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Portland State University.

Strauss, L. (1939). The Spirit of Sparta or The Taste of Xenophon. *Social Research*, C.6, S.4, s. 502-536.

Strauss, L. (1957). Machiavelli's Intention: The Prince. *The American Political Science Review*. C.51, S.1, s. 13-40.

Strauss, L. (1959). Seminar on The Theological-Political Treatise. University of Chicago.

Strauss, L. (1961). Seminar on Plato's Republic. University of Chicago.

Strauss, L. (1962a). Seminar on The Political Philosophy of Thucydides: University of Chicago.

Strauss, L. (1962b). Seminar on Xenophon's Work. University of Chicago.

Strauss, L. (1964). *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, L. (1965a). *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.

- Strauss, L. (1965b). *Introduction to Political Philosophy*. Ders kaydı. University of Chicago.
- Strauss, L. (1967). *Seminar on Aristotle's Politics*. University of Chicago.
- Strauss, L. (1970). *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*. Cornell University Press.
- Strauss, L. (1971). *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy. Interpretation*, C.2, S.1, s. 1-10.
- Strauss, L. (1972). *Xenophon's Socrates*. UK: Cornell University Press.
- Strauss, L. (1975a). *Xenophon's Anabasis. Interpretation*, C.4, S.3, s. 117-148.
- Strauss, L. (1975b). *The Argument and The Action of Plato's Laws*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1983a). *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1983b). Preliminary Observations on the Gods in Thucydides's Work. L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* içinde s. 89-105. London: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1987). Niccolo Machiavelli. L. Strauss & J. Cropsey, *History of Political Philosophy* içinde s. 296-318. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1989). *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1992). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1995). *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1996). The Origins of Political Science and The Problem of Socrates: Six Lectures on Socrates. *Interpretation*, C.3, S.2, s. 127-207.
- Strauss, L. (1997a). How To Study Spinoza's Theologico-Political Treatise. L. Strauss, *Jewish Philosophy and The Crisis of Modernity* içinde s.181-235. New York: State University of New York .
- Strauss, L. (1997b). *Spinoza's Critique of Religion* . çev. E. M. Sinclair. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, L. (1997c). Jacob Klein and Leo Strauss, "A Giving of Accounts". *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany, NY: State University of New York Press.

Strauss, L. (2000). *On Tyranny*. USA: University of Chicago Press.

Strauss, L. (2001). *On Plato's Symposium*. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, L. (2006). Reason and Revelation. H. Meier, *Leo Strauss and The Theologico-Political Problem* içinde s.141-181. New York: Cambridge University Press.

Strauss, L. (2013). *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago: The University of Chicago Press.

Sullivan, V. B. (1993). Neither Christian Nor Pagan: Machiavelli's Treatment of Religion in the "Discourses". *Polity*, C.26, S.2, s. 259-280.

Thomas, G. (2003). The Parasite as Virtuoso: Sexual Desire and Political Order in Machiavelli's *Mandragola*. *Interpretation*, C.30, S.2 s. 179-195.

Tkach, D. (2011). *Leo Strauss's Critique of Martin Heidegger*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. University of Ottawa.

Velkley, R. (2008). Strauss's Natural Right and History as Response to Heidegger. *The Review of Politics*, S.70, s. 247-259.

Wright, H. H. (2009). Lucrezia in *Mandragola*: Machiavelli's New Prince. *Interpretation*, C.36. S.2, s. 145-165.

Xenophon. (2001). *Memorabilia*. New York: Cornell University Press.

Zuckert, C. (1985). Nietzsche's Rereading of Plato. *Political Theory*, C.13, s. 213-238.

Zuckert, C. (1996). *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press.

Zuckert, C & M. (2006). *The Truth About Leo Straus*: Chicago: University of Chicago Press.

ÖZET

Bu çalışma Leo Strauss'un politik felsefesine ilişkin bir soruşturma olmak kadar Leo Strauss'un klasik felsefenin merkezi temalarını geri kazanmaya yönelik filozofik faaliyetinin politik niyetini kesinleştirmeyi amaçlamaktadır. Strauss'un politik planına uygun olarak, tez boyunca ele geçirilmeye çalışılan modern politik felsefede işlevsizleştirilen *thumos*dur. Bahse konu hatırlayış fenomenolojik ihtilaflara bir çözüm için bir deneme olmak iddiasındadır. Bu amaca yönelik olarak modern politik felsefenin yoksun olduğu *thumos* kaydadeğer muadilleri ve karşıtlarıyla göz önüne getirilmektedir. Sonuçta, modern felsefede *thumos-eros* dikotomisinin irâdî ve temelsiz bir tercihle ortadan kaldırılışının kutsal olanın filozofik olanla aynı derecede tercih edilebilir oluşunun koşullarını hazırlamış olduğu konu ediliyor.

Anahtar Kelimeler: Thumos, eros, logos, adil, güzel, yüce, iyi

ABSTRACT

This study aims to be an inquiry into the political philosophy of Leo Strauss as well as ascertain the political intent and implications of his philosophical activity of recovery of central themes of ancient philosophy. Throughout the text what is sought to is the recollection of *thumos* which is denatured in modern political philosophy. Recollection at stake claims itself to be a tentative denouement of phenomenological disagreements: practice of desedimentation, to this end *thumos* which is missing in modern political philosophy is brought into light with its significant counterparts and ambivalents: At last, reduction of dichotomic character of classical political philosophy to one principle implicated in the very assimilation of wisdom to will leaves the predilection for philosophical life groundless and unevident in the face of sacred, however this forgetfulness and indifference between elemental choices have been formulated under certain incentives and circumstances.

Key Words: Thumos, eros, logos, just, beautiful, noble, good