

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI



SİYASET FELSEFESİ VE TARİH BAĞLAMINDA LEO
STRAUSS VE LUC FERRY-ALAIN RENAULT
KARŞILAŞTIRMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET GÖZPINAR

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Koray Tütüncü

BOLU, NİSAN 2022

KABUL VE ONAY SAYFASI

Mehmet GÖZPINAR tarafından hazırlanan “**SİYASET FELSEFESİ VE TARİH BAĞLAMINDA LEO STRAUSS VE LUC FERRY-ALAIN RENAULT KARŞILAŞTIRMASI**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliği/ oy çokluğuyla kabul edilmiştir. 21.04.2022

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman
Prof. Dr. Koray TÜTÜNCÜ
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Doç. Dr. Ateş Uslu
İstanbul Üniversitesi

.....

Üye
Doç. Dr. Cengiz Ekiz
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin 13/05/2022 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı %3 olarak tespit edilmiştir.

.....
MEHMET GÖZPINAR

ÖZET

**SİYASET FELSEFESİ VE TARİH BAĞLAMINDA LEO STRAUSS VE LUC
FERRY-ALAIN RENAULT KARŞILAŞTIRMASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET GÖZPINAR

BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI

(TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. KORAY TÜTÜNCÜ)

BOLU, MAYIS 2022

IX + 89 Sayfa

Siyaset felsefesi ve tarih ikiliği, felsefe tarihi boyunca uzlaşmaz kabul edilen kavramlar olarak görülmüştür. Strauss’a göre bu durum, moderniteye kadar sürmüştür. Modernite ile birlikte yükselen “tarihsicilik” mefhumu, siyaset felsefesinin imkanı yok eden başat unsurlardan biri haline gelmiştir. Tarihsicilik, siyaset felsefesini ve siyaset felsefesinin imkanı olarak doğal hakkı reddettiği ölçüde, Leo Strauss tarafından mahkum edilmiştir. Strauss, modernite içinde karşı tarihsici bir siyaset felsefesinin varolamayacağını ve modernitenin zorunlu olarak çöküşe meyleden yapısı itibarıyla çözümün, klasik siyaset felsefesine dönmek olduğunu iddia etmiştir. Bu çalışmada, Strauss’un ve diğer modernite eleştirmenlerinin öncülleri ve bu öncüllerinin sonuçları, Luc Ferry ve Alain Renault’nun modernite ve modernitenin yarattığı değerlerin savunusu üzerinden kritik edilecektir. Ayrıca, modernite değerlerinin bu savunusundan doğabilecek karşı tarihsici bir siyaset felsefesinin imkanı sorgulanacak ve cumhuriyetçi düşüncenin bu imkanın tam karşılığı olduğu savının savunusu yapılacaktır.

ANAHTAR KELİMELELER: Tarihsicilik, Modernite, Siyaset Felsefesi, Cumhuriyetçilik, Doğal hak

ABSTACT

COMPARISON OF LEO STRAUSS AND LUC FERRY-ALAIN RENAULT IN THE CONTEXT OF POLITICAL PHILOSOPHY AND HISTORY

MASTER THESIS

MEHMET GÖZPINAR

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY

INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

DEPARTMENT OF PUBLIC ADMINISTRATION

(SUPERVISOR: PROF. DR. KORAY TÖTÖNCÜ)

BOLU, MAY 2022

IX + 89 Pages

The duality of political philosophy and history has been seen as irreconcilable concepts throughout the history of philosophy. According to Strauss, this situation lasted until modernity. The notion of "historicism" which has risen with modernity, has become one of the dominant elements that destroy the possibility of political philosophy. Historicism, to the extent that it rejects political philosophy and natural right as the possibility of political philosophy, has been condemned by Leo Strauss. Strauss claimed that a counterhistorical political philosophy could not exist in modernity and that the solution was to return to classical political philosophy, as modernity necessarily tends to collapse. In this study, the antecedents of Strauss and other modernity critics and the results of these predecessors will be criticized through Luc Ferry and Alain Renault's defense of modernity and the values created by modernity. In addition, the possibility of a counterhistorical political philosophy that may arise from this defense of the values of modernity will also be questioned and the argument that the republican thought is the exact equivalent of this opportunity will be defended.

KEYWORDS: Historicism, Modernity, Political Philosophy, Republicanism, Natural Right

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMA LİSTESİ	viii
TEŞEKKÜR	ix
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	7
1.TARİH FELSEFESİ VE TARİH KAVRAMI	7
1.1. Tarih Felsefesi Nedir?	7
1.2. Geleneksel Tarih Anlayışından Modern Tarih Felsefesine	10
1.3. Tarih Felsefesinin Modern Anlamı	14
1.3. Tarihsicilik ve Tarihselcilik Karmaşası	17
İKİNCİ BÖLÜM	24
2 LEO STRAUSS'TA SİYASET FELSEFESİ VE TARİH İLİŞKİSİ	24
2.1. Siyaset Felsefesi Nedir?	24
2.2. Leo Strauss'un Yorumunda Tarihsicilik Türleri	33
2.2.1. Ampirist Tarihsicilik	34
2.2.2. Akılcı Tarihsicilik	36
2.2.3. Radikal(Varoluşçu) Tarihsicilik	38
2.3. Strauss Açısından Modernite İçinde Siyaset Felsefesinin İmkânı	41
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	44
3.KARŞI TARİHSİCİ BİR SİYASET FELSEFESİNİN İMKANI: CUMHURİYETÇİLİK	44
3.1. Genel Hatlarıyla Cumhuriyetçilik Fikri	44
3.2. Sorun ve Çözüm Olarak Modernite	50
3.3. Çözümün Bir Parçası Olarak Fichte	59
3.4. Luc Ferry ve Alain Renault: Modern Bir Siyaset Felsefesinin İmkânı ..	68
3.4.1. Haklar Sorununa Karşı Tarihsici Bir Çözüm: Cumhuriyetçilik	68
3.4.2. Strauss Eleştirisinden Modern Siyaset Felsefesi Savunusuna	75
SONUÇ	81

KAYNAKLAR	87
------------------------	-----------



KISALTMA LİSTESİ

BAİBÜ : Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
çev. : Çeviren
T.C. : Türkiye Cumhuriyeti



TEŞEKKÜR

Siyaset felsefesiyle aramdaki duvarı yıkma yolundaki ilk kıvılcımı başlatan ve aynı zamanda danışmanım olarak bana yol gösteren Prof. Dr. Koray TÜTÜNCÜ'ye, sayelerinde düşünsel olarak ilerlediğimi hissettiğim arkadaşlarıma, son derece kaliteli eğitimleriyle birtakım akademik prangalardan kurtulmama vesile olan saygıdeğer öğretmenlerime ve son olarak beni her zaman maddi ve manevi destekleyen aileme içten bir şekilde teşekkür etmek istiyorum.



GİRİŞ

Theoria ve historia antik çağlardan beri çatışan pozisyonlarda olmuşlardır. Tarihsicilik ve siyaset felsefesi arasındaki bu gerilim, günümüzde görece ihmal edilmiş ve hatta bu gerilimin yarattığı sorunların geçmişe ait sorunlar olduğu kanıksanmıştır. Tarihsicilik probleminin günümüz siyasal düşünce gelenekleri içerisinde sınırları belirli bir okumasının yapılması kolay değildir. Çalışmanın ileriki aşamalarında da değinileceği üzere, dikkatlice incelendiğinde bu siyasal düşünce gelenekleri, tarihsici yönleriyle belirli bir özdeşlik taşımakta ve tarihsici bir kaynaktan beslenmektedirler. Bu yüzden sorunun kaynağından beslenen düşünce gelenekleri, siyaset felsefesinin aşması gereken sorunsallar karşısında acizlik yaşamaktadır. Tarihsiciliğin yarattığı sorunlar, mevcut paradigmalara aşılabılır görünmemektedir.

Düşünce tarihinde de bu gerilimli ilişki epey geniş yer tutmuştur ve bu gerilimli ilişki moderniteyle birlikte başka bir yöne kaymıştır. Bu farkın ne olduğu ve bu farkın bilinmesinin neden önemli olduğuna dair farklı cevaplar verilmiş olmasına rağmen, bu çalışmanın temellerini, Leo Strauss'un modern siyaset felsefesinin yarattığı modernite krizine yönelik sorgulamaları ile aydınlanma ve modernitenin yarattığı değerlerin geniş bir spektrumdaki eleştirisine karşı, Luc Ferry ve Alain Renault'nun ortaya koyduğu savunular oluşturacaktır. Leo Strauss'un işaret ettiği modern siyaset felsefesinin içinde bulunduğu krizin tam olarak anlaşılması, modernitenin yaşadığı düşünülen krizin de anlaşılması için önemli bir basamak oluşturur. Düşünürler üzerinden taşınan gerilimin son raddede birtakım sorular üzerinde döndüğü iddia edilebilir. Tarihsicilik tam olarak nedir ve ne şekilde tanımlanmalıdır? Modern siyaset felsefesi tarihsici bir karakter mi taşımaktadır? Eğer öyleyse bu durumun doğurduğu problemler nelerdir? Tarihsici bir siyaset felsefesinin doğurduğu problemler, içerisinde bir zorunluluk barındırır mı? Son olarak tarihsici olmayan ya da karşı tarihsici modern bir siyaset felsefesi mümkün müdür? Bu sorular tezin ana eksenini oluşturmaktadır.

Bu sorular siyaset felsefesindeki mevcut problemleri aydınlatmak için önemli sorular olsa da tarihsici etkinin görünmezliği, bu soruların ve modern siyaset felsefesindeki tarihsici karakterin, ihmal edilebilir tartışmalar olarak kanıksanmasına neden olmuştur. Siyaset felsefesindeki tarihsici tehlikenin Strauss tarafından görüldüğü ve tespit edildiği haliyle aynı ve hatta bir yönüyle daha şiddetli bir şekilde devam ettiği söylenebilir. Tehlikenin boyutu değişmemiş dahi olsa, konuya yaklaşımın ve yapılan tartışmaların ciddi bir erozyona uğradığı açıktır. Konuyla ilgili tartışmaların yoğunluğunun azalmasına paralel olarak belirli bir çözümsüzlük ve hatta kısır döngü hali ortaya çıkmıştır. Sorunlar onları yaratan paradigmlar tarafından çözülmeye çalışıldıkça ve beklenebileceği üzere çözülemedikçe, çalışmada değinilecek siyaset felsefesinin krizi git gide daha fazla derinleşecektir. O yüzden yukarıdaki soruların bu kısır döngüyü aşacak yoldaki taşlardan biri olması amaçlanmaktadır.

Siyasal, etik ve hukuksal sorunlar karşısında tarihsici olmayan bir alternatifin ortaya konulmasının önemi tartışılmazdır. Örneğin Luc Ferry ve Alain Renault'nun ortaya koyduğu biçimiyle, haklar karşısındaki liberal ve sosyalist yaklaşımların sorunu çözmekteki özsel sorunları anlaşılamazsa, haklar sorunu çözülemez bir noktaya evrilecektir. Bu özsel sorunları en iyi ifade eden kavram olarak "tarihsicilik", siyaset felsefesinde oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. Tarihsiciliğin açık ve anlaşılır bir tasnifi, hangi düşünce geleneklerine içkin olduğunun anlaşılması ile buna karşılık, karşı tarihsici düşüncenin ortaya konulması, tarihsici sorunların da daha görünür hale gelmesini sağlayacaktır. Özellikle belirtilmelidir ki bu çalışmanın sac ayaklarından ikisini, Ferry ve Renault'nun karşı tarihsici modern bir siyaset felsefesinin önünde duran iki engel için yaptıkları kritik oluşturacaktır. Bunlardan ilki mevcut düşünce geleneklerindeki tarihsiciliğin ortaya konulması ve tarihsicilik tehlikesinin görünmezliğini ama aynı zamanda etkileri bakımından da ne derece hissedilir tehditler taşıdığını ortaya koymaktır. Çünkü modernitenin bir kriz içinde olduğu, hatta bu krizin de siyaset felsefesi krizi olduğu konusunda mutabık kalınsa da mevcut düşünce geleneklerinin aczi yüzünden krizin bu düşünce gelenekleri tarafından idraki pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca bu kritiğin marjinal faydası ise yukarıda değinildiği gibi, sosyalizm ve liberalizmin beslendikleri

tarihsici kaynakların özdeşliğini ortaya koyarak, alternatif bir siyasal düşüncenin ön şartlarını belirlemeye yardımcı olmaktadır.

Bu ortaya koyulan argümanlara rağmen tarihsici olmayan bir siyaset felsefesi imkanı için tek yolun, modern bir siyaset felsefesi olmadığı da söylenmelidir. Çalışmanın diğer sac ayağını da bu nokta oluşturmaktadır. Modern siyaset felsefesi içerisindeki mevcut geleneklerin yetersizliği anlaşıldığı andan itibaren, klasik felsefeye dönüş de bir seçenek olarak belirecektir. Strauss'un önemle üzerinde durduğu klasik doğal hak yaklaşımı, bu noktada ön plana çıkacaktır. Leo Strauss'un moderniteye yönelik belirli bir meşruiyete ve kökene sahip olan sorgulamaları aşılmadan, hakkın klasik yorumu görmezden gelinemez. Leo Strauss ve Luc Ferry-Alain Renault'nun siyaset felsefesi yaklaşımlarının tarihsicilik üzerinden karşılaştırılmasının nedeni ise bu konuyla ilgili iki kanadın önemli isimlerinden olmalarıdır. Bu iki kanat karşı tarihsici düşüncenin antik ve modern yönünü oluşturur. Özellikle Ferry'nin Strauss eleştirilerinden Fichte savunusuna kurduğu örgü, karşı tarihsici modern bir siyaset felsefesinin dinamik olanaklarının ne kadar geniş olabileceğini göstermesi açısından önemlidir. Günümüz siyaset felsefesi ortamında ağırlıkları nispeten unutulmuş siyaset felsefelerinin en önemlilerinden "cumhuriyetçilik", bu aktif olanakların en mücessem karşılığını oluşturmaktadır.

Bu düşünce geleneğinin dünya ve Türkiye açısından öneminin hangi noktaya kadar anlaşıldığı da şüphelidir. Bu yüzden günümüz siyaset felsefesi problemlerinden dünyanın geri kalanı gibi Türkiye'nin de azade olmadığı söylenebilir. Haklar meselesi Türkiye'de de iki kutuplu bir şekilde tartışılmakta ve bu meselenin tarihsici olmayan bir çözüme kavuşabileceğine yönelik herhangi bir emare görülmemektedir. Özellikle Türkiye gibi siyasal olarak çalkantılı bir geçmişe sahip olan bir ülkede, tarihsicilik meselesi ve bu meselenin yarattığı görünmeyen bunalımlar da ayrıca önemli hale gelmektedir. Fazlasıyla soyutmuş gibi görünen tarihsicilik kavramının Türkiye ve Türkiye'nin sahip olduğu cumhuriyetçi bakiye için tehlikeleri, düşünüldüğünden çok daha fazlasını içerir. Öncelikle tarihsici paradigmanın yurttaşların siyasal anlayışlarını azaltmasının, siyasal bir bütünün bir parçası olan yurttaş kavrayışını yozlaştırma gibi bir tehlikesi vardır. Bu bozulmayı da yine benzer şekilde birtakım tehlikeler takip edecektir. Modern doğal hak olarak insan haklarının arayışı ve siyaset felsefesi olanağının, hem tarihsiciliğin karakterinden hem de tarihsiciliğin deforme ettiği bir takım değerlerin yokluğundan

gelen boşlukta, aşınma ve değersizleşme tehlikesi vardır. Bu açıdan Luc Ferry ve Alain Renault'nun Fransa için çizdiği tablo, aynı cumhuriyetçi gelenekten beslenen Türkiye'deki yapı açısından düşünüldüğünde de pek çok yönden geçerlidir.

Bu tablonun en önemli noktalarından birisi, Ferry ve Renault'nun “cumhuriyetçilik” savunusunu tarihsel-toplumsal olana dayandırmasıdır. Yani Fransa'nın cumhuriyet tecrübesinden yola çıkıp, bu bağlantıdan çıkardıkları “cumhuriyet ideali”, en azından Türkiye gibi kendi cumhuriyet tecrübesine sahip, yaslanabileceği bir bakiye olan çoğu ülkede yol gösterici ve aydınlatıcı bir işlev taşımaktadır. Ortaya koyulan Cumhuriyetçi idealin, çoğu yönüyle Türk siyasal düşünce dünyasında unutulmaya yüz tutmuş bazı düşüncelerin hatırlanmasına veya en azından tartışılmasına katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Ferry ve Renault'nun düşünce dünyasına yaptıkları bu önemli katkının en azından Türkiye'de yeteri kadar çalışılmadığı düşünülmektedir. Bu eksikliği bir noktaya kadar gidermek ve cumhuriyet idealinin öneminin anlaşılmasına katkı vermek de bu çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayan etmenlerden birisidir.

Tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde öncelikle tarih kavramı incelenerek tarih felsefesinin ne olduğu anlatılmaya çalışılacaktır. Tarihin anlamlarının değişkenliği üzerinden tarih felsefesinin anlamının da ne derece değiştiği ortaya konulacak ve daha sonrasında geleneksel tarih kavrayışından modern tarih felsefesine geçişi izah edilecektir. Bu geçiş basit ve tek katmanlı olmaktan uzaktır. Bu karmaşık sürecin ana aktörleri Alman idealist felsefesinin önemli filozoflarıdır. Tarih felsefesinin modern anlamı ve bu anlamın taşınması özellikle tezin ilerleyen aşamalarında oldukça önemli noktalara temas etmektedir. Bu geçişin gösterilmesi, bu sebeple bölümün önemli noktalarından birini oluşturmaktadır. İlk bölümle ilgili son kısımda ise güncel literatürde oldukça fazla kafa karışıklığına sebep olan iki kavramın, yani tarihsicilik ve tarihselciliğin özgül farklılıkları ortaya konularak, çalışmanın ana hatları açısından kavramsal bulanıklık ortadan kaldırılmaya çalışılacaktır. Bu iki kavramın, hangi noktalarda aynı hangi noktalarda farklı olarak ele alındığı özel öneme sahiptir. Bu yüzden çalışma perspektifinde ne gibi bir tercihte bulunulduğuna da değinilecektir.

İkinci bölümün başında ise Leo Strauss'un siyaset felsefesi hakkındaki genel düşüncelerine değinilecektir. Leo Strauss'un siyaset felsefesiyle tam orta noktadan bağlı tarih düşüncesinin daha iyi anlaşılabilmesi için bu bölümde Strauss'un siyaset felsefesi ile ilgili daha ince noktalara geçmeden önce genel

siyaset felsefesi kavrayışının ne olduğu ortaya koyulacaktır. Çünkü Strauss'un siyasal düşünceleri, bir örgü biçiminde sürekli birbirine temas eden ve birbirini etkileyen yönleri sahiptir. Bu kompleks örgüyü çözmenin en kolay yolu ise bütünden yola çıkarak daha detaylı noktalara eğilmek olarak görünmektedir. Daha sonrasında Strauss'un Ferry'den alıntıyla varsayılan üç farklı tarihsicilik kavrayışı detaylandırılacaktır. Strauss terminolojisindeki "tarihsicilik" kavramının mahiyeti ve bu kavramların arasındaki nüansların vurgulanması da Strauss'un siyaset felsefesinin ne olduğunun anlaşılması için önemli detaylardır. Strauss'un tarihsicilik kavrayışının ilgili bölümde bahsedilecek üç yönü de ayrı ayrı modern siyaset felsefesi krizini besleyen unsurlardır. Bu açıdan birbirlerinden ayrı olarak düşünülmesi gerekse bile, en azından bu yönüyle özdeşlik içerdikleri kabul edilebilir. İkinci bölümün son başlığında ise Strauss felsefesinin ana odaklarından birini oluşturan *modernite içinde siyaset felsefesinin imkanı* sorusuna değinilecektir. Bu bölümde ayrıca Strauss'un modernite'ye kıyasla düşündüğü antik aklın ne olduğu ve bu antik aklın modern akla göre üstünlüklerine de değinilecektir. Çalışmanın Strauss ile ilgili bölümü, modernite eleştirisi ve bu modernite eleştirisinden klasik felsefenin yeniden inşa çabası olarak okunmalıdır. Çalışmanın amacı açısından bu antik akla dönme çabası, özel bir önem taşımaktadır. Çünkü çalışmanın bahsedilen ana noktalarından birini de esasen bu antik akla karşı çıkış olarak modernite savunusu oluşturacaktır.

Üçüncü ve son bölümde ise yukarıda bahsedilen savununun ilk aşaması olarak "cumhuriyetçilik" düşüncesinden genel hatlarıyla bahsedilecektir. Aynı bölümde değinilen cumhuriyetçi düşüncenin tarihsel uğrakları ise, cumhuriyetçi düşünceye kalan tarihsel bakiyeyi ve cumhuriyetçi düşüncenin modern bir düşünce olarak klasik cumhuriyetçi düşünceyle arasındaki farklılığı idrak etmek açısından önemlidir. Daha sonrasında ise Aydınlanma ve modernite eleştirileriyle bu eleştirilerin modernite içinde nasıl bir yöntemle aşılmaya çalışılacağı Fichte üzerinden detaylandırılacaktır. Fichte'nin mantıksal şemasının kullanımı ve bu şemanın sağladığı modernite savunusu imkanına değinilecektir. Bu savununun hemen arkasından ise "cumhuriyetçi" fikrin karşı tarihsici modern bir siyaset felsefesinin imkanı olarak, mevcut düşünce geleneklerinin karşısına koyulması yer alacaktır. Bu karşılaştırma, başta da değinilen mevcut düşünce geleneklerinin tarihsici zafiyetlerini ortaya koyacaktır. Bu zafiyetler birtakım krizlere neden olmaktadır. "Cumhuriyetçi" düşüncenin karşılaştırmayla ortaya koyulması, bu

tarihsici krizlere nasıl bir çözüm yolu olabileceğinin cevaplarını da aydınlatacaktır. Son olarak ise bu çalışmanın diğer yüzü olan antik akla karşı modern aklın savunusu Strauss eleştirisi üzerinden gelecektir. Moderniteyi ve modern aklı savunmak, tek yönlü bir şey değildir ve bu değerlerin neden antik değerlere tercih edilebilir olduğunun da ortaya konulması gerekir. Ayrıca özel olarak Strauss'un ortaya koyduğu eleştirilerin yerindeliğinin de kritik edilmesi gerekmektedir. Ancak bu şekilde karşı tarihsici modern bir siyaset felsefesi imkanının savunusu mümkün hale gelebilir.

Bu çalışmada, metinler üzerinden niteliksel-hermeneutik yöntem uygulanmıştır. Metinler tarihsel bağlamlarından ziyade, metinsel geleneğe uygun olarak incelenmiştir. Tarihsici yöntemden uzak kalmak amacıyla tarihsel incelemeden mümkün olduğunca kaçınılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TARİH FELSEFESİ VE TARİH KAVRAMI

1.1. Tarih Felsefesi Nedir?

“Tarih” sözcüğü çift katmanlı bir anlama sahiptir. Hem yaşanmış geçmiş, hem de bu geçmişin incelenmesi olarak “tarih bilimi kastedilir. (Özlem, 2019: 17). Bu çift katmanlılık anlam bakımından bir muğlaklık barındırmaktadır. Geçmişteki eylemlerin bütününe ya da bu eylem üzerine yazım ve yorumlayışın ikisini birden kapsayabilir. Bu iki yorumdan hangisinin baz alındığı, tarih felsefesine dair nasıl bir kavrayış ortaya çıkacağını da belirler. Tarihsel olayların gelişimi üzerine bu olaylardan genel bir plan çıkarmaya çalışılabilir ki geleceğe yönelik bir öndeyi geliştirilebilsin ve tüm insanlık, bu “kapsayıcı” tarih felsefelerinin tarih üzerinden çıkardıkları “kapsayıcı bakış”ın referansı ile açıklanabilsin. (Özlem, 2019: 17); (Walsh, 2006: 14). Başka bir şekilde tarihsel bilginin mahiyeti üzerine daha yöntemsel bir düşünce, geliştirilebilir ki tarihsel bilgiye ulaşmadaki araçların ve bu araçların sağladığı bilginin doğruluğundan emin olunabilsin. (Walsh, 2006: 15). Bu ayrım Hegel (2011: 7-15)’de *kökensel*, *düşünsel* ve *felsefi* tarih olarak yapılmıştır. *Kökensel tarih*, yazar ve dönemin aynı tınıyı paylaştıklarını ifade eder. Bu tarih türü, tarihi kayda geçirenler için dolaysızdır. *Düşünsel tarih* ise kendi tarihsel tininin ötesine uzanan, düşünürün o tarihsel zamanla doğrudan bağlantısı olmayan tarih türüdür. Son olarak *felsefi tarih* ise, bir düşünme nesnesi üzerine, öznenin düşünmesi faaliyetinin tersine çevrilerek nesneye (bu noktada tarihe) bir kurgu eklemedir. Yani eğer “düşünme”, bir nesnenin varolan hali üzerine düşünme ise, “tarih üzerine düşünme” tarihin varolan hali üzerine düşünme değil, ona belirli bir kurgu, açık ifadeyle bir *telos* atfetmektir. Aklın tarihte ilerlemekte olduğu bir varsayımdır, kurgudur. Felsefi düzlemde ise bu bir varsayım olarak görülmemektedir. Çünkü salt tarih olarak bakıldığında, tarih biliminin felsefe ile arasında bir nitelik farkı vardır. Tarih varolana dayalıdır ve salt tarih üstüne yapılan kurgular ancak varsayım olarak değerlendirilebilir. Felsefe ise kendi düzleminde

varlığını zaten bu kurgulara borçludur ve bu kurguların oluşturduğu sisteme, dışardan değil direkt sistemin içinden bir anlam yükler. Bu yüzden felsefi düzlemde bu kurgunun varsayım olarak kabul edilmesine gerek yoktur.

Özlem (2019: 18)’e göre tarih biliminin felsefesi, aslında ontolojik hakikat iddiasının yerine, tarihsel bilginin nasıl yorumlanacağıyla alakalı bir paradigmayı içerir. “Tarih biliminin felsefesi” köken olarak oldukça gerilere gitmesine rağmen bir “sistem” olarak ancak 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu tarih felsefesinin şekillenmesinde Herder ve onun ardılı olarak “Alman Tarih Okulu”nun çalışmaları gösterilebilir. Daha sonrasında Dilthey’in “tin bilimleri”ni tarih eksenli olarak “temellendirme” girişimi, “tarih biliminin felsefesi” olarak tarih felsefesinin gelişmesini sağlamıştır.

İlk anlamıyla tarih felsefesi düşünürlerin evrensel bir bakış açısıyla yaptıkları bir düşünme etkinliği iken, ikinci anlamıyla tarih felsefesi daha önce de söylenildiği gibi bir yöntem ve bilgi edinme süreçleriyle alakalı bir eleştiri içerir. Tarihi olayların felsefesi, tarihin içinde, saklı ama bilinebilir bir anlam olduğunu ve bu anlamın keşfedilip tüm insanlığın tarihini oluşturan “tarihin motoru”nun geleceği nasıl şekillendirebileceğine dair bir öndeyi¹ içerir. Çünkü artık sadece geçmiş değil, gelecek de bilinebilirdir. Bu geçmiş ve bu geçmişten bir gelecek tasarlamak, tarih biliminin felsefesi açısından çoğu noktada kabul edilebilir bulunmamaktadır. Evrenselci ve tümel karakterli bu yorumlar, parçalı ve tarihsel bir bakışa yönelen tarih biliminin felsefesiyle uğraşanlar için tutarlı bulunmamaktadır. Tarih tasavvurlarının bu iki felsefesi, birbirlerinden oldukça farklı görünmesine rağmen, hem çıkış kaynakları açısından, hem de son tahlilde öncülleri bakımından olmasa da sonuçları bakımından benzer sonuçlara ulaşırlar ” (Özlem, 2019: 18-19); (Ferry & Renault, 2015: 53).

Özlem’e göre bu tarih felsefeleri, insanların çok temel bir güdüsüne yanıt arama ihtiyacının sonucudur. İnsanların geçmiş ve gelecekle alakalı merakları ve bu meraklarının tatmini bu noktada temel itici gücü oluşturur. Geçmişe dair tarih biliminin de etkisiyle bu merak az da olsa tatmin edilebilir gibi görünse de geleceğin ne getireceğine dair tam bir muamma söz konusudur. İlk anlamıyla tarih felsefesi tam da geleceğin en azından geçmişe bakarak belirli öndeyiler vasıtasıyla tamamen

¹ Öndeyi : Tarihe bakarak geleceğe dair çıkarımlarda bulunma faaliyeti. Kehanet. (Özlem, 2019, s. 20)

bilinebilir (ki örneği Hegel’dir) ya da tamamen bilinemez (ki örneği Heidegger’dir) olduğuna dair varsayımlar çerçevesinde gelişir. Bu, tarihin bilinebilir olması veya olmaması, zorunlu olarak tarihteki teleolojik bağlamda bir ilerlemenin olup olmadığına dair yorumların da şekillenmesini sağlar. Tarihte bir telos ve ilerlemenin olup olmadığı, tarihi olayların felsefesi olarak tarih felsefesinin bu iki yorumunun arasındaki özgül ayrımı belirleyen unsurlardan ikisini oluşturur (Özlem, 2019: 18-19).

Tarih kavramının modernite içinde dönüştüğü bağlam, bir felsefi sisteme dönüşme bakımından oldukça yenidir. Çünkü antik filozoflarda tarih felsefesi yoktur. Tarih felsefesi moderniteye özgü bir kavramdır ve tarih-felsefe ikilisi arasında bir karşıtlık olduğu söylenebilir (Strauss, 2017:108). Bu karşıtlığın kökenleri Antikçağa kadar uzanır. Antik Yunan’da Platon ile başlasa da özellikle Aristoteles’te “theoria-historia” karşıtlığı göze çarpar. Akla karşı deneysel bilginin hiyerarşideki alt konumu, tarihin de tarihi olaylar hakkında malumat edinme çabası olarak hiyerarşide akıl ve düşünme etkinliği olarak felsefenin, alt konumunda kalmasını sağlamıştır (Özlem, 2019: 22).

Ortaçağ’da da tarih, felsefenin karşıtı olmayı ve daha alt bir pozisyonda kalmayı sürdürür. Yeniçağ’da ortaya çıkan modern bilim, deney ve gözleme yönelik yargının düzelmesi ve güçlenmesiyle hiyerarşide felsefeye eş denilebilecek bir konuma yerleşir. Ancak tarihe, deney ve gözlemin alanına giren bir bilim olarak bakılmadığı için, Ortaçağ ve Antik çağdaki tarih kavrayışının bu alt konumu “felsefe-tarih çatışması”, Yeniçağ’da bir derece kırılmış olarak aynen devam eder. Felsefe-tarih karşıtlığının aşılma çabaları ancak 19. yüzyıl Alman felsefe geleneğinin ortaya çıkmasıyla, ciddi bir görünüme kavuşmuştur (Özlem, 2019: 22). Avrupa felsefe geleneğinin genel karakteri, özellikle modern bilimin çıkışından sonra, bilim referansına bağlı olarak düşünülmelidir. Tarihin bilimsel metodlara uymuyor oluşu, başlarda “tarih”in oldukça şüpheli görünmesine neden olmuştur. Oysa 19. yüzyıldan itibaren görülmüştür ki “tarih” kendine ait metod ve standartları olan bilim dalıdır (Walsh, 2006: 10). Bu yüzden tarih, en az felsefe ve bilim kadar itibar gösterilen bir alan konumuna yükselmiş ve bu durum “felsefe-tarih” ikiliğinin aşılmasını kolaylaştırmıştır. Bu noktada artık başta da belirtilen tarih kavrayışının iki farklı yorumuyla bu karşıtlık aşılmaya çalışılmış ve tarihin, “tarih felsefesi” olarak çıkışı tamamlanmıştır (Özlem, 2019: 23).

Eleştirel tarzda okumalar göz önüne alındığında ilk tarihsel kavrayışın, tarihsel bilgi edinmenin felsefesi anlamında, tarihin özgül anlamına zıt yönde hareket ettiği de iddia edilebilir. Bu tarih kavrayışıyla ilgili eleştirel okumalarda felsefi anlamda bir meşruiyet sorunu yaşandığına dair imalarla doludur. Buna rağmen bu tarihsel kavrayış ancak moderniteyle ilişkili olarak düşünülebilse de kökleri itibariyle Aziz Augustine'e kadar giden bir süreçtir. Tabii ki bu dönemdeki tarih kavrayışından tarih felsefesi olarak değil ancak "tarih teolojisi" olarak bahsedilebilir. Çünkü henüz bütünsel bir sistem olarak ortada bir tarih kavrayışından söz edilememektedir. Bunun yanında tarihi kavrayışın geçmişe yönelik değil, geleceğe yönelik olması, bu geleneğin sürekliliğini takip etmek açısından oldukça önemli olarak görülebilir. Tarih felsefelerindeki geçmişten okunan mananın geleceğe yüklenmesi bahsedilen teolojik tarih düşüncesinin modern siyaset felsefesine olgunlaşmış bir biçimde taşındığını göstermektedir(Ateşoğlu, 2012: 9). Tarih, modern siyaset felsefesine taşındıktan sonra ise geri döndürülemez bir süreç olarak düşünülmüştür. Tarih felsefesinin, Strauss açısından, Rousseau ve Kant'ın moderniteye karşı çıkışlarının yarattığı bir dalganın nihai sonucu olduğu iddia edilmiştir(Strauss, 2011: 289).

1.2. Geleneksel Tarih Anlayışından Modern Tarih Felsefesine

Tarih felsefesinin modern ve tamamlanmış anlamıyla olmasa da, kökenlerinin Aziz Augustine'e kadar gidebileceğine değinilmişti. Ancak modern anlamda tamamlanmış bir felsefi sistem olarak, esas kabul gören fikir, dönem olarak Herder'in "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)" adlı eserinin ilk kısmının yayınlanması ve daha sonrasında Alman idealizmi içerisindeki tarih felsefesi çeşitliliğini işaret eder. Tarihin içinde bütün anlamsızlıklara ve akıldışlılıklara rağmen genel bir anlam ve geleceğe dair keşfedilebilecek bir plan olduğu fikri, tarih felsefelerinin ama özellikle Hegel'in tarih felsefesinin ana temasını oluşturur. (Walsh, 2006: 11-12)

Herder bu konuda sadece ilk olmasıyla katkı vermemiştir. Herder'in düşünsel anlamda katkısı, Strauss'un Rousseau ve Kant ile ilgili savını akla

getirircesine², modernitenin önemli unsurlarından olan “ilerleme” idesine ve “akli insan”a karşı getirdiği eleştirilerdir. Aydınlanma filozoflarının ilerleme nosyonunu adeta mutlaklaştırmaları bu eleştirinin altyapısını oluşturur. Örneğin Aydınlanma’nın önemli filozoflarından Condorcet(1990: 5)’in insanın ilerlemesinin herhangi bir sınırı olmadığı ve hatta bu ilerlemenin hiçbir zaman geriye dönmeyeceğine olan inancı, geçmişe yönelik tarihsici ve bütünsel bir okuma olmasıyla Aydınlanma’nın genel paradigmasına oldukça uygun bir noktaya oturur. Bu bütünsel bakışa karşı, Herder’in insanın ve toplumun tarihselliğine yaptığı vurgu ise göreci düşüncenin dikkate değer eleştirilerinden birini oluşturur. Herder geçmişe tarih-üstü bir bakışın anlamsızlığını vurgulayarak, bu anlama ve yorumlama sürecinin zorunlu olarak kendi döneminin tarihsel anlamını içermesi gerektiğini söyler. Soyut ve evrensel nosyonlar asla nesnel bir gerçekliği ifade etmezler ki zaten gerçekliğe ve evrensel doğrulara dair bir referansı Herder’de aramak da anlamsız olacaktır. Herder toplumların, deyim yerindeyse bir doğal hak adına yargılanamayacağını, olsa olsa toplumların karşılaştırılarak farklılıklarının ortaya konulmasıyla, bu farklılıklar üzerinden “tarihe bakış noktaları” yakalanabileceğini savunmuştur (akt. Ateşoğlu, 2012: 11).

Kant ise “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” adlı eserinde “doğal olan” ile “akılsal olan” arasında yaptığı ayrım, modern kavrayışı korumayı başarmıştır. Ayrıca Kant, mutlak ve nesnel gerçeklik olarak alınamayacak olsa dahi, düşünümsel³ bir ilke olarak, tarihe “ilerleme” idesi altında bakmanın gerekliliğini savunmuştur. Bu düşünümsel ilke, ileride detaylı olarak anlatılacağı üzere, “doğanın inayeti” ile kör iradelerin ve akıl dışılıkların akli bir “ilerleme”ye ve iyi topluma geçişi sağladığını gösteren şemanın temelini oluşturur (akt.Ateşoğlu, 2012: 12) (akt.Ferry, 2015b: 337).

Kant’ın tarih felsefesinde, en önemli noktalardan birini, “ancak geleceğe anlam verilirse, şimdinin bir anlama kavuşacağı düşüncesi” oluşturur (Ateşoğlu,

² Bu sav kısaca, Rousseau ve Kant’ın moderniteye dair getirdikleri eleştirilerin, moderniteyi geriye götürmek yerine bir üst aşamaya taşınmasını ifade eder.

³ Kavram, Kant felsefesini anlamak ve özellikle bu çalışmadaki bazı argümanları daha iyi idrak etmek için oldukça önemlidir. Bu kavram olmadan Kant’ın toplumsal ilerleme fikrini tarihsici olarak nitelemekten başka bir çare kalmaz. Bu kavram filozofun eğildiği konuya mutlak bir gerçeklik altında değil, ancak düşünmeyi kolaylaştırıcı pratik bir yöntem olarak bakmasını ifade eder. Bu açıdan, Kant ve Hegel’in tarihe ve ilerlemeye bakışı asla aynı değerlendirilemez. Her ne kadar Strauss bazı noktalarda bu farkı ihmal etmiş olsa da her şeye rağmen bu farkın vurgulanması önemlidir (Ferry, 2015a, s. 336-37).

2012: 13). Geleceğe bir anlam vermek, tarihe ister istemez bir telos yani bir anlamda, mutlak olmasa da *zorunluluk* atfetmeyi sağlar. Bu zorunluluk da iradi eylem fikrini öncelemediği için, “tarihsicilik” fikrinin ilk kıvılcımları Kant felsefesinde ortaya konulmuş olur (Kant, 1982: 119)⁴

Bir başka orijinal katkı sağlayan düşünür ise Schelling’dir. Salt keyfiliğe dayalı olarak düşünülen bir tarih düşüncesinin anlamsız olduğunu, keyfilik ve zorunluluğun ancak beraber düşünülürse, tutarlı bir tarih kavrayışı oluşturabileceğini savunur. Bu iki kavram mutlaka bir arada konumlandırılmalıdır. Biri olmadan diğeri, hiçbir işe yarar kavrayış sunamayacaktır. Felsefesinin ana hatlarını oluşturan bu fikir kümesi, özgürlük ve yasallığı beraber tahayyül etmeyi sağlayan paradigmanın oluşumu açısından kritik önemdedir. Özgürlük ve yasallığın birbirlerine tamamen alternatif olarak düşünülemeyecek kavramlar olarak düşünülmesinin yolunu açmıştır (Ateşoğlu, 2012: 16). Alman idealist felsefesi bu açıdan salt zorunluluk ve keyfilik düşüncesinin yanında bu ikisinin bir arada düşünülebileceği çoğulluğu da içermektedir. Bu çoğulluk göz ardı edilmemelidir. Birbirlerine indirgenemez bir düşünsel farklılık her yönüyle göze çarpmaktadır.

Baştaki ayırım temelinde düşünüldüğünde tarih felsefeleri arasındaki bu farklılık tam olarak neyi ifade etmektedir? Özellikle de ikinci tür tarih felsefelerinin hangi noktada ayrıştığı, “tarihsicilik” mevzusunun ortaya konulması açısından kritik önemdedir. Bu dönüşümden ve geleneksel tarih kavrayışının nasıl bir noktaya evrildiğinden bahsedildikten sonra bu farklılığın detaylıca irdelenmesi gerekir. Özellikle bu farklılığın, tarih üzerinden yapılan spekülasyonlar nedeniyle, tarih biliminin tarih felsefesinden kopuşu boyutu, oldukça önemlidir.

Hegel’in ve döneminin çoğu tarih felsefesi, tarih biliminin metodları yerine, daha spekülatif bir yöntemle tarihin gizemini çözmeye yönelik bir arayışı ifade eder. Tarihin standartlaşmış metodları, henüz tam olarak tarih felsefesinin akliliğinin önüne geçebilmiş değildir. Tarihi, akliliğin bir aracı ve soyut bir bilgi formu olma durumunun ötesine taşıyanlar, Almanya’da Dilhey ve İtalya’da Croce olarak düşünülebilir. Bu dönüşüm tarih felsefesi formunun oldukça farklı bir temsilini oluşturur (Walsh, 2006: 12-13).

⁴ Bu konuya oldukça şüpheli olarak bakılabilecek dahi olsa, en azından düşünümsel bir ilke olarak böyle bir tespit yapılabilir.

Tarih felsefesinin bu dönüşümü, geleneksel tarih kavrayışının, yani geçmişin felsefesinin yok olduğu anlamına gelmemelidir. Geleneksel tarih felsefesi benzeri veya çok farklı formlarda yaşamaya devam etmiştir. Örneğin Marx, Hegel'den kalan mirası gözle görülür bir biçimde devam ettirmiştir. Tarih felsefesinin bu yorumunun belli açılardan oldukça cazip görüldüğü rahatlıkla anlaşılabılır. İnsanoğluna geleceğe dair öndeyiler sunma imkanı vermesi, başta da belirtilen, insanoğlu için kapalı kutu olan o alana bir adım atmaya imkan vermektedir veyahut imkan verdiği varsayılmaktadır (Walsh, 2006: 14). Geleneksel tarih felsefesi, Marx üzerinden sosyalist gelenekte görünür ve açıkça anlaşılabılır bir şekilde tezahür etse de ileride detaylarına değinileceği üzere liberal gelenekte de içkin olarak var olmaktadır. Dikkatli incelenirse Hayek'in "Hukuk, Yasama ve Özgürlük" kitabındaki insanın eylemsizliği neticesinde doğan, toplumun kendi yolunu bulacağına yönelik tezleri açıkça Hegel'in "aklın hilesi" kuramını çağrıştırdığı görülebilir (akt. Ferry & Renault, 2015: 600-01). Bahsedilen geleneksel tarih felsefesinin neden bu kadar işe yarar olarak düşünüldüğü anlaşılabılır. Vakalar hakkında geçmişe yönelik düşünceler kadar, tarihsel akışın geldiği yer ve gittiği nokta hususunda düşüncüler yapmak da toplumsal problemlere çözüm noktasında bir alternatif sunmaktadır (Walsh, 2006: 27). Her ne kadar bu çalışmanın genel seyri içinde bu düşüncenin bir eleştirisi yer alacak olsa dahi bu düşünce tarzının toplumsal olaylara yaklaşımda sağladığı sabit kalıpların çekiciliği inkar edilemez durmaktadır.

Bu dönüşümün aldığı formlar ortaya koyulduktan sonra asıl olarak değinilmesi gereken nokta ile karşılaşılır. Bu da paradigmalardaki farklılaşmanın ne şekilde tanımlanacağıdır. Tarih felsefesine içkin sorunların tespiti ve analizi açısından, tarihsel kavrayışın bu ikili yorumunun arasındaki özgül farklılıkların neler olduğu bilinmelidir. Bir düşünür "tarih"e iki şekilde de yaklaşabilir. Hatta iki kavrayış tarzına da sahip olabilir. "Spekülatif ve analitik" kavrayış yönteminin ikisini birden kabul etmek esastan bir tutarsızlık doğurmayacaktır. Tabii özellikle tarihe analitik bir bakış açısıyla bakmak oldukça popülerdir. Tarihin, doğa bilimlerinin çalışma metodundaki nesnellikle ve titizlikle çalışılması gerektiği varsayımı üzerine şekillenen bu düşünce, tarihsel bilginin "bulup çıkarılması" üzerine kuruludur. Bu kavrayışın sosyal bilimler açısından yetersiz olduğuna dair görüşler de vardır. Bu görüşe göre sosyal bilimci sadece bulmak değil, anlamak ve

hatta açıklamak da zorundadır. Birbiriyle nedensel açıdan bağlantılı olaylar dizisinin ortaya konulması, bir şekilde tarihin genel planından anlam çıkarmak isteyen geleneksel tarih felsefesinin alanına yaklaşmaya neden olabilir. (Walsh, 2006: 16-17). Bu iki alan arasındaki kimilerince çok kalın olarak çizilen çizginin, çıkış noktaları ve ortaya koyulan sonuçlarla, zannedildiği kadar kalın bir çizgi olmayabilceği söylenebilir.

Geleneksel biçimiyle tarih felsefesinde, tarihe dair tüm metafizik problemlerin ele alındığı söylenebilir. Köken itibariyle ne kadar ortak noktaya sahip olsalar da tarih biliminin felsefesi olarak tarih felsefesiyle ilgilenen düşünürler tarafından sıklıkla eleştirilmişlerdir. Çünkü bu tarih biliminin ortaya koyduğu tarihi verilerin, sıradan, manasız ve birbiriyle bağlantısız biçimi oldukça basit görünmekteydi. Bu yüzden bu tarihsel olayların içinde mana arama çabası, sadece tarihe nesnel yaklaşmak isteyen tarih felsefecilerinin değil, bunun yanında “metafizik karşıtı” felsefecilerin de bu tarih kavrayışına saldırmasına neden olmuştur. Diğer taraftan tarihin harekete geçirici bir motor unsur olduğunun, özellikle Marx tarafından ilanı, tarih felsefesinin farklı bir mahiyette ele alınmasını sağlamıştır. Tarihin itici gücü ekonomizmdir ve yüzden sebep ilkesinin tarihe keskin bir uygulaması Marksist teoride görülebilir (Walsh, 2006: 27-28). Tarihteki olayların tamamen bilinebilir olduğu varsayıldıktan sonra zorunlu olarak sebep ilkesinin tarih içinde kullanımının genişlemesi gerekir. Sebep ilkesinin yanında Hegel’deki edilgen öznenin, Marksist teoride tarihi sürecin sadece bilinebilir değil, aynı zamanda dönüştürülebilir olduğu yönündeki teziyle dönüşüme uğradığı söylenebilir(akt. Ferry, 2015b: 222). Marx (2013: 21)’ın bu dönüştürmeyle ilgili, “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir.” tezi “doğanın hakimi insan” temasının açık bir ifadesidir.

1.3. Tarih Felsefesinin Modern Anlamı

Tarih felsefelerinin bir kez varolduktan sonraki cazibesinin nedeni de aslında “doğanın hakimi insan” temasında saklıdır. 18. yüzyıldan önce pek göremediğimiz “tarih felsefeleri” bir noktada neden modernitenin toplumsal gelişim ilkelerini belirleyen felsefe sistemleri haline geldiler? Bu “hakim insan” modernite öncesi tarih tasavvurlarında bulunmayan bir kavramdır. Ancak Aydınlanma ve modernitede düşünölebilecek bir yapı içinde anlamlı hale

gelebilirdi. Bu kavramı imleyen nosyon *öznellik metafiziği ve ilerleme idesidir*. Eyleyen öznenin iradi özgürlüğü ve ilerleme idesinin birleşimi, akla yapılan referans ile birlikte “teknğin hükümranlığı”nı doğurmuştur (Heidegger, 1998: 44); (Horkheimer & Adorno, 1995: 20-23). Touraine (2002: 78-79)’nin deyişiyile “Modernlik bir fikirdi, buna ek olarak bir iradeye dönüştü; bu dönüşüm sırasında, insanların eylemiyle doğa ve tarih yasaları arasındaki bağ kopmadı; bu durum Aydınlanma dönemiyle ilerleme çağı arasındaki temel devamlılığı sağlamıştır”

Pratik tarih felsefesinin temel referans noktası doğadan çok iradedir. Öznenin, tarihin kendisiyle özdeş halde düşünülmesi, merkezi temanın insan olmadığı ve öznellik metafiziğinin geldiği konumdan dolayı moderniteye karşı belirli bir mesafede duran düşünce geleneklerinde çekinceler yaratmıştır. Dinselliğin ve Tanrı’nın merkezi konumunun yer değiştirmesiyle merkeze insanın gelmesi sadece bir yüzyıllık sürede genel paradigmanın tamamen ters yüz oluşunu simgelemiştir. Modernlik bir kez varolduktan sonra asla tahtını kaybetmeyecekmiş gibi görünür. Kendisi dışında hiçbir şeyin gelişmesine veya dönüşmesine izin vermez. Çünkü kendisine bu esnekliği ve merkezi unsurları sağlayan şey, çoğu tarih felsefesi tarafından sağlanan meşrulaştırma’dır. Örneğin Straussçu paradigmanın eleştirileri üzerinden düşünürsek, Alman idealizmiyle beraber gelişen tarih felsefesinin antik felsefede bir karşılığı yoktur ve karşılık olmaması durumu, tarih felsefesiyle modernitenin birbirine kaynaşmış olduğu yapı içinde, karşı aydınlanmacı bir hareketin modernite içinde bir meşruiyet kaynağı bulamamasını sağlar. Yani modernite öncesi fikirler modernite içinde modern referanslarla filizlenemez. Bu durumun gerçekleşmesinin geçerli bir yolu modern meşruiyet kaynaklarının yadsınması ile antik düşünceye yönelik bir yaklaşım olabilir. En azından Strauss’a göre modern aklın terki olmadan antik düşünceye dönüş de pek mümkün değildir. Bu konuyla ilgili verdiği Rousseau ve Kant örnekleri dikkate değerdir. Rousseau ve Kant’ın moderniteye yönelik eleştirilerinin moderniteyi bir üst aşamaya taşıdığı savı bu açıdan okunduğunda manidardır. Çünkü Rousseau ve Kant her şeye rağmen modern aklın çeperi içinde kalmışlardır. Örnekler çok daha fazla uzatılabilir ve temel olarak modernite öncesi bir fikir kümesinin modernite içinde gelişmekten ziyade, bir şekilde çağdaş döneme, çağdaş referanslarla taşınmadığı söylenebilir. Modern öncesi bir fikir setinin, modern zamanlara ulaşmış projeksiyonu üzerinden bir savunuyu imkanı pek mümkün

gözükmemektedir. En iyi ihtimalle modern öncesinin, modern öncesi refereransı mümkün olduğunda dahi bu da açık bir şekilde meşruiyet sorununa takılacaktır (Touraine, 2002: 80-81), (Strauss, 2017: 109), (Ferry, 2015a: 44), (Strauss, 2011: 289).

“İlerleme” düşüncesine iradi özne’nin belirli bir etik dünya vizyonuyla müdahale etmesinin karşılığı Fransız Devrimi’dir. Amerikan Devrimi ve Sanayi devrimi “evrimci tez”i güçlendirirken, Fransız Devrimi devrimci bir fikir olarak “pratik tarih felsefesi”ni güçlendirmiştir. Fransız Devrimi bu etik vizyonla, tarihsel zorunluluk fikrini birleştirerek, oldukça radikal bir dönüşümü başlatacak düğmeye basmıştır. Touraine (2002: 81) tarihsel zorunluluk ve iradi öznenin bu buluşmasındaki sakıncıları ve belirsizliği şu sözlerle ifade etmiştir:

“Fransa’yı alt üst eden devrim, yalnızca Fransa’ya ait değildir. Bu devrimin kahramanları, hem kelle uçuranlar, hem de kelleleri uçanlar, hem devrim günlerini yaşayanlar, hem de II. yılın askerleri, hatta Napoleon’a dönüşen Bonaparte bile, tarihsel imlemleri bireysel kişiliklerini fersah fersah aşan epik birer kahraman olmuşlardır. Kısa, zor ele geçen bir zaman aralığında, bunların tümü de bin yıllık bir geçmişle yüzyıllarla ifade edilen bir geleceğin çarpışmasını yaşamışlardır. Böylesi bir durumda, doğal nesnellikle insani öznellik ayrımı nasıl ayakta tutulabilirdi ki?”

“İlerleme idesi” akılcılık ve gelişme kavramının ortasında oldukça önemli bir konumdadır. Siyasi dönüşümün merkezi referanslarından birini oluşturur ve “gelişme siyasetini ve aklı” tek bir noktada buluşturur. “İlerlemeye inanmak, hem kaçınılmaz, hem de parlak olan geleceği sevmek demektir.” Bu ilerlemenin gerçekleşmesi, esasında bir siyasal iktidarın eylemine muhtaçtır ve bu siyasal iktidar “modernleşme” adına “bireyi topluma, toplumu da devletin gücüne” bağlar. Touraine (2002: 81), tarih felsefesinin moderniteye içkin ilkelerinin, modernleşme hareketlerinde gücü yoğunlaştırdığını ve bu gücün oluşturduğu totaliter tehlikenin görmezden gelinemeyecek derecede arttığını savunmuştur.

Pratik tarih felsefesinin en özgül ayrımlarından birini oluşturan “devrim” fikri Touraine (2002: 84-86) tarafından ironik hatta pejoratif bir şekilde tarif edilir. Devrim fikri, gelişmeyi durduran azınlığa karşı kitleleri harekete geçirir ve bunu hem doğal hem de özneye bağlı olduğu inancıyla yapar. Ayrıca ahlaki bir ideal uğruna “iradi özne” tarafından yapılsa da içerisinde zorunluluğa işaret eden teleolojik bir yön içerir. Fransız Devrimi sonrası Jakobin Terörü’nün bütün külfeti Touraine tarafından bu tarih kavrayışının sırtına yıkılmıştır. Çünkü Modernitenin

büyük zaferinin en büyük eşlikçisi olarak bu tarih kavrayışı görülmektedir. İlerlemeci tarih felsefesinin bu mahkum edilişi sadece Touraine'e özgü değildir. Heidegger (1998:44)'den Bauman (1997: 25)'a pek çok kişi modernite içerisinde gelişen bu tarih kavrayışının yıkım, felaket ve totalitarizm ile birlikte düşünülmesi gerektiğini söylemiştir.

İlerlemeci tarih felsefesinin karşısında yer alan Tocqueville, değişim ile devrim fikrini bağdaştırmaktan kaçınır ve “devrim” fikrini reddeder. Kafasındaki değişim modeli ilerleme fikriyle, iktidarın sınırlanması fikrini örtüştüren İngiliz modelidir. Fransız modelindeki iradeciliği tamamen reddetmiştir. Touraine (2002: 88-90)'e göre Fransa'da Tocqueville'e yönelik ilginin artmasının sebebi, ilerlemeci ve iradeci tarih felsefesinin tehlikelerinden kaçmak isteyen insanların referans noktası haline gelmesidir. Çünkü Tocqueville'in özgül farklarından birini, iradeci ve ilerlemeci tarih yaklaşımının “devrimci-totaliter” tehlikelerini yaratan bu tarih kavrayışına karşı çıkması oluşturmaktadır. Tocqueville'in, tarih kavrayışının en ilkel şekli olarak gördüğü “ilerlemeci ve iradeci tarih felsefesi”ne karşı, ilerleme ile toplumsal bütünleşme, yani siyasi eylem arasında mantıklı bir bağ bulunmadığına yönelik savı, eleştirel argümantasyonun ana noktalarından birini oluşturur. Tarih felsefesinin modern anlamının esastan yıkım ve felaketin sebebi olduğu tezi belirli bir meşruluk payına sahipmiş gibi görünse de bu savın detayları çalışmanın ileriki bölümlerinde detaylandırılarak sorgulanacaktır.

1.3. Tarihsicilik ve Tarihselcilik Karmaşası

Şu ana kadar bahsi geçen özel bir Alman disiplini olarak tarih felsefesi sistemlerinin içinde “*tarihsicilik*” çok önemli yer tutar. Tarihsicilik mefhumunun ne olduğunun anlaşılması için tarih felsefelerinin karakterlerine ve tonuna bakılabilir. Tarih felsefelerinin çoğunluğunda, “mitolojik”, “teolojik”, ve” metafizik” bir karakter hâkim olmuştur. Örneğin Hegel, toplumsal olayların tarihselliğini idrak edip kabul etmekle beraber, insani düşüncenin tarih üstü bir noktaya çıkacağı “*mutlak bir an*”ın geleceğinin savunur. Hegel'in felsefesi tarih kavrayışına uygun olarak şekillenmiştir. Collingwood (2005: 267)'a göre Hegel bazı halkların tarihi olmadığını savunur. Tarih, devletlerin tarihidir. Devlet öncesi insan ise “öz-bilinç ve özgürlük”ten yoksundur. Hegel'in kendi zamanının mutlak an olduğu iddiasıyla beraber düşünüldüğünde bu sav çok daha anlamlı hale gelir.

Tarihsici düşüncede bir toplumun açıklanması için o toplumun modernliğe giden sürecinin incelenmesi gerekir. Toplumsal sorunlar, belirli bir bütünlük içinde, geçmişle gelecek arasındaki ilerlemişliğin yarattığı kriz olarak anlaşılabilir. Toplum, asla doğallığıyla düşünülmez ve insan iradesine bağlı ilerlemenin sonuçları itibariyle yargılanır (Touraine, 2002: 80). Tabii ki bu yargılama, üstün bir ölçüt olarak “doğal hak” mefhumuna hiçbir şekilde işaret etmez.

Bu sav pek çok açıdan eleştirilmiştir. İnsanın içinde bulunduğu çağı, sadece o çağ içinde idrak edebileceğini savunan felsefe, açıkça tarih felsefesinin bu mutlakçı ve bütünlükçü yorumlarını yadsımıştır. Bahsedilen tarihselci düşünceye göre, tarihin tümü üstünden genel planlar çıkarmaya çalışan bir tarih kavrayışı kendi özgül anlamıyla çatışacaktır. Bu yüzden “ölü doğmuş” bir kavram olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bazı noktalardan tarihin, belirli tarihsel zamanlar üstüne tümel olmayan çıkarsamaları, felsefenin tümel karakteriyle çatıştığında tarih lehine felsefenin yadsınması, oldukça olasıdır. Çünkü bu görüşe göre felsefenin tarihte bulabileceği hiçbir tarih üstü nosyon veya fikir yoktur. Tarihsel düşünme de son tahlilde felsefe ile çatışacağı için, tarihsel düşünmeyi, felsefeden kesin bir şekilde ayrı yere koymak gerekir (Özlem, 2019: 219-20).

Tarihsel düşünmenin, özünü oluşturan şey deneyimlerdir. Bu deneyimler tarihsel ve toplumsal olana özgüllüğü nedeniyle çeşitlidir ve çeşitlilikler tarihteki genelliğin önündeki en büyük engellerden biri gibi görünür. Bu, öznenin kendi tarihselliğinin farkında olarak, kendi tarihselliğinin tüm geçmişi kapsamadığını, geleceği ise hiçbir şekilde geçmişten çıkarmayacağını idrakini sağlayan içgörüyü oluşturur. Tarih kavramının tarihselliğinin farkında olmayan düşünür, sınırları kaldırarak metafizik olarak eleştirilen alanda, geleceğe dair kehanetler üretmeye başlar. Bu da işte Popper’ın “*tarihsicilik*” olarak adlandırdığı düşüncedir. (akt. Özlem, 2019: 220-21).

Bu görüşün en azından görünüşte yadsınması olarak “tarihselci” düşünce, tarihsici düşüncenin bazı ön kabullerini sorgular. Örneğin tarihselci düşüncenin felsefeye bakışı, Dilthey’nin de etkisiyle klasik anlamının yadsınmasını gerektirmiştir. “Tümel olanı kavramak”, “bütünü aramak” anlamında felsefe, tarihselci düşünce açısından insan bütünü kavrayamayacağı için imkansızdır. Felsefe ancak çağının “tin”ini yansıtan bir araç olarak “tarih” ile bir özdeşlik içerebilir. Özlem (2019: 220-21)’in deyişiyle “bireysel ile toplumsal olanın, tekil

ile genel olanın, tarih ile felsefenin, historia ile theoria'nın aynı tarihsel varoluşun iki yüzü olduğunun bilinci" tarihsel sezginin kendisini tanımlar. Tarihselci düşüncenin felsefenin ana manasını yadsıması, Strauss (2018a: 61)'un ünlü eleştirisini akla getirir. Tarih ve pozitivistizmin felsefenin yerini sarsmasından sonra ortaya konulan "felsefe"nin sadece retorik bir değeri vardır. "Klasik felsefe"nin içkin anlamını taşımaz. Daha çok matematiğin veya tarihin bir dalı olarak görülmesi gerekir.

"Tarihselcilik" sözcüğü ise ilk kez 19. yüzyılın başında Novalis tarafından kullanılmıştır. Daha sonrasında gittikçe yaygınlaşmıştır. Kavramın anlamı ilerleyen yıllarda oldukça çeşitlilik göstermiştir. Kavramı "özgürlüğe doğru ilerleyen dünya tarihinin özneliliğini görme biçimi" olarak bir özgürlük felsefesi olarak tanımlayanlar olduğu gibi "hermeneutik tarih kavrayışı" olarak "tümellikleri değil tekillikleri anlamak için gereken düşünme biçimi" olarak yorumlayanlar da olmuştur (Özlem, 2019: 222-23). Tarihselcilik kavramının bunlar dışında çok çeşitli kullanımları olmuştur. Kavramı kimi düşünür olumlu manada kullanırken kimisi olumsuz olarak tanımlamıştır. Özlem (2019: 223)'den alıntıyla söylersek;

"Novalis, Braniss ve Prantl, terimi olumlu kullanırken; Ludwig Feuerbach, 1839'da, tarihselciliği, dinsel geleneğe tutuklanmış ve geçmişin tam olarak asla kavranılamayacak olaylarını tam olarak kavrama iddiasında olan bir görüş olarak eleştirmiştir. Rudolf Haym ise terimi, 1857'de Hegel'in tarih metafiziğini ve politik tutuculuğunu adlandırmada kullanır. Bunun gibi, Heinrich Moritz Chalybäus için de tarihselcilik, "tarihsel hırdavat"a dört elle sarılan bir tutuculuk, hatta gericilik simgesidir."

1920'li yıllar "tarihselcilik" kavramının "tarihsel görecilik" olarak anlaşılmaya başladığı yıllardır. Tarihin taşıyıcısının insan, bu taşınan değerlerin ise tarihsel olduğu ve bu değerlerin üstünde, tarih-üstü bir ölçüt olmadığı savunulmuştur. Bu tarihsel ve toplumsal olanın çeşitliliğine yapılan vurguyla beraber göreci yaklaşım hakim bir tema olarak kullanılagelmiştir. Tam da bu dönemde Erich Rothacker tarafından *tarihselcilik* (historismus) ve *tarihsicilik* (historicismus) ayrımı yapılmıştır. Tarihsicilik, Rothacker tarafından "Marx ve Hegel'de görünür olan tarihte genel bir mana ya da ilkeler tespit ederek, tarihin tümüne uygulama anlamında, ilkel bir natüralizm olarak tarif edilir" (akt. Özlem, 2019: 223-24).

1922 yılında ise Troeltsch “tarihsicilik” kavramını “iyi tarihsicilik” ve “kötü tarihsicilik” olarak ayırmayı tercih eder. Esas olarak Troeltsch’in *kötü tarihsicilik* dediği kavramın Rothacker’ın *tarihsicilik* olarak adlandırdığı kavrama, *iyi tarihsicilik* dediği kavramın ise Rothacker’ın *tarihselcilik* olarak ifade ettiği kavrama denk düştüğü söylenebilir. Çünkü Troeltsch da tarihselcilik derken insan düşüncesinin tarihsel olması bağlamında ‘tarihsel göreciliği’ kasteder. Kötü tarihsicilik için Troeltsch’ün verdiği örnekler de benzer şekilde Hegel ve Marx’ın tarih kavrayışıdır. Ancak Troeltsch, en belirgin örnekleri bu iki düşünür olsa da tarihte genel bir anlam bulma girişimlerinin tamamının ”kötü tarihsicilik” olduğunu ve bundan kesin bir şekilde uzak durulması gerektiğini eklemiştir (akt. Özlem, 2019: 224-26).

Kroner (1946: 637)’a göreyse tarihsicilik, ‘tarihsel bakışa mutlak olarak aşırı bir biçimde değer verme’yi işaret eder. Eğer tarihin insanlara, insanın kaderindeki muammayla ilgili cevaplar vereceği iddia edilirse tarihsiciliğin tuzağına düşülmüş olur. Tarihsel ama mutlak varsayımların felsefenin ilgi alanına girdiği iddia edildikten sonra bu tarihsel kavrayış ortaya pek çok sorun çıkarmıştır. Bu yüzden Kroner tarihsiciliğin, son tahlilde tarihsel bakışa olan aşırı eğilimin ortaya çıkardığı *kötü bir felsefe* olduğunu iddia eder.

Tarihsiciliğin bir kolu ise doğa bilimlerinin metoduna yönelik içinde bir ilgiyi barındırsa da bu temel aldıkları noktalar üzerinden düşünüldüğünde pek de mümkün değildir. Collingwood (2005: 267)’un deyişiyle, “tarihsilik akla özgüdür; doğanın tarihi yoktur; akıl hakkında düşünürken, tarihsel olarak düşünmek bu yüzden doğru ve uygundur, ama doğa hakkında düşünürken, tarihsel olandan farklı olarak, bilimsel biçimde düşünmek doğrudur”. Tarihin doğa bilimi yöntemine dair bu yadsımasına rağmen, tarihsiciliğin akliliği yaşamın tümüne yayma girişiminden vazgeçmeyeceği savunulabilir. Bu iddiayı ortaya atanlardan birisi Kroner’dır. Kroner’ın oldukça dikkat çekici bu iddiası, tarihsiciliğin bilimsel bilgiye aşırı değer verme ve bilimsel bilgiyle metodların doğruluğun yegane kaynağı olduğu yönünde bir eğilime sahip olduğudur (Kroner, 1946: 638).

Kroner (1946: 638-39), tarihsiciliğin iki ana kola ayrıldığını söyler. Bunları ampirik tarihsicilik ve spekülâtif tarihsicilik olarak adlandırmıştır. Ampirik tarihsicilik, pozitivizm etkisiyle tarihi bilginin doğruluğunu ve güvenilirliğini arttırmaya yönelik bir çabayı ifade eden paradigmadır. Tarihsiciliğin bu kolu,

tarihsel bilgiyi, bütün aşkınlık iddialarından korumak gibi bir düşünsel çaba içindedir. Ampirik tarihsiciler tarihsel bilgiyi, geçmişteki insanların koyduğu çeperler içerisinde düşünmek isterler. Tarihsel bilgiye üstten bir bakışın, hem nesnelliği hem de insanın tarihsel bir varlık olduğu yönündeki varsayımı zedeleyeceğini düşünürler. Kroner'ın bu noktada iddiası, tümel yaklaşma yeteneğinden aciz olması ve dar bir sınır içinde, bilgiye bölünmüş olarak bakması nedeniyle ampirik tarihsiciliğin *felsefe dışı* olduğudur. Kroner ampirik tarihsiciliğin adeta “ruhu öldürüp geride ceset bıraktığını” söyler. Çünkü ampirik tarihsiciler, varsaydıkları yöntemin bilimselliği hususunda haklı olsalar dahi, eserlerin gerçek değerini asla vermeyecekleri ve geride sadece “kurban edilmiş çalışmaların” kalacağını savunur.

Kroner'ın spekülative tarihsicilikle ilgili söylediklerine gelirsek, spekülative tarihsicilik eğer süreklilik iddiasında bulunursa zorunlu olarak bir “tarihin sonu” ya da “mutlak an” varsayımında da bulunacaktır. Kroner'ın incelikli olarak farketmediği üzere tarihsiciliğin bu türü özgür eylemi dışlayan bir kaderciliğe meyilecektir. Bu aşırılıklar tarihsiciliğin metafizik karakterinin iyice öne çıkmasını sağlar. Tarihin, varoluşun tamamını kapsamaması durumunda tarihin bir anlamından ziyade, oldukça çelişkili bir biçimde “*hayat*” bütün anlamını yitirecektir. “*İrade*” ve “*eylem*”in yokluğunun mutlak kaybı, tam da bahsedilen hayatın anlamsızlığını gün yüzüne çıkaracaktır. Bilimsel olma iddiasındaki tarihsiciliğin “şimdi”ye sahip olma çabalarının, tarihin inkar edilemez tanımına aykırı olduğunu ve “şimdi”, tarif edilecek olursa, onun “*henüz tarihsel olmamış varoluş*” olduğu söylenebilir. Tarihsicilik “*özgürlük ve yaratıcılığın gerçek anlamı*”nı algılayamaz. Yaşamın büyümesi tarihin ulaşamayacağı bir noktadan gelir ve Kroner açısından tarihsiciliğin, bu derinliği algılayabilecek düşünsel kapasiteden yoksun olduğu iddia edilebilir (Kroner, 1946: 640-43).

Strauss'un da tarihsicilik konusundaki varsayımı Kroner'ın sınıflandırmasına oldukça benzerdir. Strauss'un tarihsicilik yaklaşımı da ileride detaylı inceleneceği üzere, üçe ayrılabilir. Aynı şekilde Strauss'ta ampirik tarihsicilik, tüm düşüncenin tarihsel olduğu varsayımını sahiplenen düşünce olarak sayılabilir. Kroner'da spekülative tarihsicilik olarak adlandırılan kavram ise Strauss'ta “akılcı tarihsicilik” ve “radikal veya varoluşçu tarihsicilik” olarak bölünebilir durumdadır (Ferry, 2015a: 53).

Popper (1998: 27-29) ise doğacılık aleyhtarı ve doğacılık taraftarı tarihsicilik olarak ikili bir sınıflandırma yapmıştır. Doğacılık aleyhtarı tarihsicilik, bilimsel yöntemin, doğanın tekdüzelik ve düzenliliğinin değişen sosyal yapıya hiçbir şekilde uygulanmayacağını ve daha göreci bir tarzda tarihselliğin ve bu tarihsellik içindeki toplumsallığın yarattığı deneyimin bir savunusunu yapar. Bunun yanında bu tarihsici düşünce sosyal değişimi yönlendiren motorun insan faktörü olduğunu savunurlar. İnsan yapısı olması durumuyla, insanın değiştirme gücünün önemli bir vurgusunu bu tarihsicilik içerisinde görmek mümkündür. Tarihsiciliğin bu biçimi, “eyleyen insan olarak insan”ın müdahale etme iradesini, edilginliğe karşı bir karşı çıkış olarak koymasından dolayı oldukça çekici gelir. Popper bu tarihsicilik tipini örneklendirmek için, Marx (2013: 21)’ın ünlü “Filozoflar, çeşitli yollardan dünyayı yalnızca yorumladılar; halbuki asıl olan, onu değiştirmektir” sözüne atıfta bulunur.

Doğacılık taraftarı tarihsicilik ise, ana yönelim olarak tarihin de bilimin yöntem ve metodolojisini kabul etmesi gerektiği varsayımından hareket eder. Burada Popper (1998: 49-50) açısından temel sav, bu tarihsicilik türünün öncüllerinin ifade ettiğiyle, yapılanın birbiriyle oldukça zıt olduğudur. Her ne kadar tarihin yöntem ve metodolojisinin en az doğa bilimlerindeki kesinlikte olması arzulanır olsa da, Popper bu tarihsicilik türünün de nihayetinde doğacılık karşıtı tarihsiciliğe yaklaştığını ifade eder. İki tarihsicilik açısından temel farklılık öncüllerinin farklı olmasında yatmaktadır.

Sonuç olarak tarih kavrayışı, keskin dönüşümler yaşamıştır. Bu dönüşümün meyvelerinden olan tarihsiciliğin, olumlu veya olumsuz, siyaset felsefesi açısından önemi yadsınamazdır. Tarih kavrayışının keskin dönüşümü, siyaset felsefesi anlayışına da etki etmiştir. Bu etki basitçe tarihsicilik ve modern siyaset felsefesi arasında kopmaz bir bağ olduğu önermesidir. Modern siyaset felsefesinin tarihsicilikten ayrı olarak düşünülemeyeceği düşüncesi, tarihsiciliğin klasik siyaset felsefesiyle olan çatışkısından doğar. Tarihsicilik, klasik manada siyaset felsefesinin nüfuz alanını işgal etmiş durumdadır ve modern siyaset felsefesinde değişmez görünen bir konuma sahiptir. Çalışmada cevabı aranan *tarihsici olmayan modern bir siyaset felsefesinin imkanı problemi* bu konuyla yakından bağlantılıdır. Bu yüzden öncelikle klasik felsefeye dönüş olarak tarihsicilik eleştirisinin ne olduğu ortaya konulmalıdır. Leo Strauss’un siyaset felsefesi yaklaşımı ve tarihsicilik eleştirisi bu açıdan oldukça önemli ve incelenmeye değerdir. Çünkü

tarihsici olmayan bir siyaset felsefesinin bir yönünü, klasik felsefeye dönüşün bir temsilcisi olarak Leo Strauss oluşturmaktadır. Bu yüzden çalışmanın ilerleyen bölümünde temel olarak, Strauss'un tarihsicilik ve bunun üzerinden yaptığı modern siyaset felsefesi eleştirisi incelenecektir.



İKİNCİ BÖLÜM

2. LEO STRAUSS'TA SİYASET FELSEFESİ VE TARİH İLİŞKİSİ

2.1. Siyaset Felsefesi Nedir?

Leo Strauss, “değerden bağımsız ve nötr” bir siyaset bilimine karşı siyaset felsefesini, tekrardan eski ihtişamlı günlerine döndürerek, bu disipline özgün anlamını kazandırmaya çalışan önemli bir düşündürür. Strauss’u tanımlayan şeylerden biri antik akla dönüş teması ve modernitenin toptan bir kriz içinde olduğu savıdır (Günsoy Kaya, 2014: 549).

Strauss (2017: 52) , günümüzde siyaset felsefesinin var olmadığını, sadece ampirik araştırmalar için veri sağlama gibi bir görevinin olduğunu iddia etmektedir. “Bilim” ve “tarih” veya “Pozitivizm” ve “Tarihsicilik” siyaset felsefesinin bütün imkanını yok etme konusunda başarılı olmuşlardır. Strauss (1989: 81), pozitivizm ve tarihsicilik ile zehirlenmiş modern siyaset bilimini, siyaset felsefesini ancak bir rüyadan ve masaldan ibaret gördüğünü söyler.

Tarihsicilik ve pozitivizm, görecilik ve bilimsel bilginin mutlak doğruluğu varsayımlarıyla siyaset felsefesini kısıtlar. Strauss’un ortaya koyduğu şekliyle siyaset felsefesinin varsayımları, temelde bu argümanlarla çatışmaktadır. Tarihsicilik bunu görecilik ve doğal hakkın evrensel kavranışının reddiyle yaparken pozitivizm olgu-değer ayrımı üzerinden doğal hakkı bir değer konusu olarak görüp, doğal hakka dair bir iyi anlayışı koyulamayacağı savıyla yapar (Strauss, 2018a: 58-59).

Pozitivizm kendini olgu-değer ayrımında görünür kılmıştır. Modern felsefenin ortaya çıkışı aslında sahte bilim veya sahte felsefenin gerçeğiyle yer değiştirmesine yönelik bir çabanın ürünüdür. Bilim ve felsefenin klasik düşüncedeki benzer kavranışı modern düşünceyle birlikte değiştirmiştir. Modern

bilim başarılı olarak görülürken, felsefe klasik anlamıyla başarısız olarak addedilmiştir. Felsefenin modern bilime eşlik etme çabası, *olgu-değer* ayrımını yaratan itici güçtür. Felsefe modern bilimin metodlarını kullanabildiği ölçüde güvenilir olarak düşünülmüştür. Ancak bu noktada çok açık ki felsefe denilen mefhum klasik manasıyla felsefeden oldukça farklıdır (Strauss, 2018a: 61).

Çağdaş siyaset bilimi, siyaset felsefesini üstü kapalı bir biçimde yadsır. “Felsefe” ifadesinin kullanımına çok sık şahit olunabilecek bile olsa, kavram, görüldüğü üzere özgün anlamından oldukça farklı bir manada düşünülmektedir. Siyaset felsefesi ancak “iyi toplum” arayışı içinde bir anlam kazanabilir ve özgün anlamına uygun bir tarzda kavranabilir (Strauss, 2018a, s. 46). Felsefi olarak yaklaşılmaması gereken sorular, tarihsici açısından basit bir tarihsel veri olarak görünebilir. Felsefeye tarihsel bakışın en sorunlu taraflarından biri, aslında felsefenin bir noktada yitimine neden olur. Strauss’un bu konuyla alakalı verdiği örnek üzerinden düşünülecek olursa siyaset felsefesinin temel sorularına tarihsicinin bakış açısıyla yaklaşmanın tehlikeleri tespit edilebilir. Sokrates ile Atina kenti arasındaki çatışma tarihsel bir sorudur. Strauss açısından bakıldığında Platon’un eserlerine tarihsel bir kaynak muamelesi yapılması, felsefenin çeperinin dışına çıkmak anlamına gelmektedir. Strauss açısından temel varsayım Platon ve Sokrates arasında bir özdeşlik kurmak gerektiğidir. Siyaset felsefesi o noktadan sonra ancak ulaşılabilecek bir alandır. Örneğin *Devlet* eserine yönelik bir tarihsel sorgulama, felsefeden ayrı olarak ancak tarihin alanı olabilir ki, felsefi sorgulamada, en azından klasik anlamda, bu tarihsici düşüncenin pek de yeri yoktur (Strauss, 2018a: 40-44). Platon ve Sokrates ayrılığının en uç yorumlarından birisi Popper tarafından verilir. Sokrates, “açık toplum” kahramanıken, Platon bir düşücü ve “kapalı toplum”un en keskin figürlerinden biri olarak gösterilir(akt. Bakış & Alsancak, 2016: 95-96). Strauss açısından bu bakış açısının siyaset felsefesinde yeri yoktur. Çünkü Strauss(2018c: 79)’un deyişiyle “siyaset felsefesi tarihsel bir disiplin değildir”. Siyaset felsefesinin özünde tarihsel sorgulamalar değil, iyi ve adil düzenin özüne yönelik sorgulamalar vardır. Pozitivizm ve daha da önemlisi tarihsiciliğin varsayımları, Strauss için siyaset felsefesiyle hiçbir noktada örtüşmez ve bu iki kavrayış belirli bir açıdan ayrılmaz birer müttefik gibi görünebilir. Yani tarihsicilik ve pozitivizm birbirine dönüşebilir ve öncüllerinin belirli bir noktada bulunduğu iddia edilebilir; hatta pozitivizm, tamamlanmış bir tarihsiciliğe zorunlu olarak dönüşecektir. Örneğin Platon’un *Devlet* kitabına yönelik bu iki düşüncenin

benzer argümanları paylaşacağı açıktır. Devlet bu iki düşünce tarafından, Platon'un Antik Yunan ile alakalı siyasi endişelerini yansıttığı tarihsel bir metin olarak görülür. (Strauss, 2019: 44).

Klasik siyaset felsefesini tanımlayan düşünce “iyi toplum” arayışıdır. İyi toplumun ne olduğu sorusu klasik siyaset felsefesinin yönlendirici ilkesini oluşturur. Bu sorunun yanıtlanamayacağını, hatta bu arayışın anlamsız olduğunu savunan “pozitivizm” ve “tarihsicilik” bunu, olgu-değer ayrımı ve insan düşüncesinin tarihselliği adına yapar. Pozitivizm için “en iyi toplum” bir değer konusudur ve bu yüzden yanıtlanamaz. Sadece “olgular” siyaset biliminin konusu olabilir. Diğer taraftan tarihsicilik ise iyi ve kötü kavrayışının dahi tarihsel olduğu, evrensel ve tarih üstü bir “en iyi toplum” sorusunun düşüncenin tarihsel karakterinden dolayı imkansız olduğunu savunur. Yani insana yönelik bir kavrayış getirilemeyeceğini olsa olsa tarihsel ve toplumsal olarak seçili bir insana yönelik konuşulabileceğini savunur (Strauss, 2019: 43).

Siyasetin bir *iyi idesi* olmadan icra edilmesi mümkün değildir. Strauss (2018a: 44)'un da ifade ettiği gibi;

“Politikanın sadece bir kanaat olduğu gerçeğinin farkında oluruz, bu gerçek bize bilgiyi veya en azından bilgi arayışını işaret eder. Dolayısıyla politik anlamda iyinin ve kötünün bilgisini aramalıyız. Tüm politik eylemlerin doğrudan veya dolaylı olarak atıfta bulunduğu kapsamlı politik iyi, tam politik iyidir.”

“İyi toplum” kavramı, günümüz toplumunda çok fazla duyulmasa da insanlar dolaylı olarak da olsa “iyi idesi”nden vazgeçemez. Örneğin “açık toplum” kavramı Strauss’a göre “iyi”yi ifade etmenin sadece başka bir yoludur. Başka bir örnek olarak “büyük toplum” da yine aynı şekilde “iyi” kavrayışının sadece tarihsel bir ifadesidir (Strauss, 2018a: 44-45). Bu “iyi toplum” ifadesinin siyasal karakterini yansıtan kavram ise “rejim”dir.

Platon'un “Devlet” kitabının orijinal adı “Politeia”dır. Bu kavram en doğru haliyle “rejim” olarak çevrilebilir. Rejim, bir siyasal topluma karakterini ve ahlaki tonunu veren şeydir (Strauss, 2018b: 135) ve bu noktada siyaset felsefesinin temel meselesini oluşturur. Varolan rejim çeşitliliği, doğal hak karşıtlığından gelen benzeri bir karşı çıkışla, sanki ideal veya en iyi rejim mefhumunu

desteklemiyormuş gibi görünebilir ama bu çeşitlilik aslında en temelde bir “en iyi rejim mefhumu”na muhtaçtır. Başka türlü aşkın bir değer üzerinden olmadığı sürece, en azından Strauss’a göre, pozitif olanı, yani tarihsel ve toplumsal olanı yargılayacak bir değere sahip olunamaz. Bu arayış, şu ana kadar var olmuş bütün rejimlerin üstü kapalı bir şekilde de olsa “en iyi rejim” olduğunu iddia etmesini sağlamıştır (Strauss, 2018a: 48). Günümüz siyasal toplumları da bu noktada istisnai sayılamaz. Ancak klasik siyaset felsefesindeki rejim meselesindeki derinliğin kavranılamamasının bir sebebi vardır. Bunun sebebi felsefe ve kent arasındaki uzlaşmaz antagonizmanın mahiyetini görünür kılmaktan uzak bir paradigma içinde bulunulmasıdır.

Felsefe hayatın bütünü hakkındaki en yüce şeylere dair kanıları bilgiyle değiştirmeye yönelik sürekli ve sistematik çabayı ifade eder. Ancak kentleri yani daha doğru bir ifadeyle siyasal ortaklıkları ayakta tutan şey kanılardır. Felsefe tanımı itibarıyla bu kanıları sorguladığı andan itibaren toplum için tehlike oluşturur. Peki gerçekten Platon’un siyaset felsefesinden çıkarımla, Strauss’un yaptığı bu saptama, modern siyasal toplumu tamamen terketmiş bir ikilem midir? Strauss (2018b: 47-48) modern siyasal toplumda bu ikiliğin ve çatışmanın yok olmadığını, sadece modern toplum tarafından gölgelendiğini savunmaktadır. Bu gölgeleme, problemin açıkça görülmesini engellediği için tehlikelidir ve gölgelemenin bir ayağını da olgu-değer ayrımı oluşturmaktadır.

Bu antagonizmin hiçbir şekilde günümüz liberal toplumlarında barınmayacağı görüşü, işte bu gölgeleme sayesinde var olabilir. Kanıları sorgulama teşebbüsüne liberal toplumlarda dahi şüpheyile yaklaşmaktadır. Strauss’un verdiği örnekler üzerinden gidilecek olursa; günümüz liberal akademi dünyası içinde, iki tane zayıf makaleden hakim önyargılara dayalı olanın şansı, her zaman daha yüksek olacaktır. Daha somut bir örnekte ise, Strauss’un ismini vermediği bir üniversitedeki “erdem” ve “özgürlük” üzerine bir çalışmada öğrenci, “erdem” üzerinden sıkı bir şekilde sorgulanırken, “özgürlük” kısmıyla alakalı herhangi bir sorgulama girişimi olmamıştır. “Erdem” kullanımında “derin bir ihtiyat” gösterilmesi gereken bir kavram olarak anlaşılırken, modern aklın kurucu değerlerinden “özgürlük”, kullanımında herhangi bir ihtiyata ihtiyaç duymaz. Bu liberal toplumlarda dahi, hakim kanıların sorgulanmasının belirli bir şekilde şüpheli görüldüğünü göstermektedir. Bu durumun gerçeği yansıtmadığını savunmak pek de geçerli bir argüman olmayacaktır (Strauss, 2018b: 50-51).

Siyasal toplumla bir karşıtlık yaşanır, bu aslında bir rejimle yaşanan karşıtlığı ifade eder. Siyasal topluma olan sadakat sadece o siyasal toplumun kabuğuna değil asıl olarak rejime sadakat anlamına gelir. Eğer bir anayasa üzerine sadakat duyuluyorsa, aslolan o anayasanın ihtiva ettiği anlamdır. Klasiklerin bu noktadaki yorumu oldukça aydınlatıcıdır. Eğer rejim değişirse, o siyasal toplum asla aynı şekilde bir siyasal toplum olmayacaktır (Strauss, 2018b: 136).

Modern devlet artık antiklerden çok daha az siyasaldır. Rejim değiştiğinde, o ülkenin siyasal toplumunun da değiştiği savı, modern akıl için çok da ikna edici değildir. Örneğin yine Strauss'tan bir örnekle, Weimar Cumhuriyeti ve Nazi Almanyası ele alınsın. Ülke adına fiziksel hiçbir şey değişmemiş olsa dahi, bu durum tamamen farklı iki rejim, yani iki tane farklı Almanya olduğunu gösterir. Antik düşünce için için oldukça açık bir şekilde ortada duran olgu, modern düşünce için anlaşılabilir görünür. Devletten ayrı bir toplum, bu siyasal özün yok olmasının bir sonucudur. Antik düşüncede siyasal olarak kurulmuş bir toplumun, siyasal açıdan önemli saydığı “iyi”lerin modern toplumdaki karşılığı siyasal vurgudan yoksundur (Strauss, 2018b: 137-39). Klasik felsefedeki bu yüksek gayelerin, modern yorumundaki eksik vurgusunun pek çok sebebi vardır.

Klasik siyaset felsefesinin vurguladığı erdemler, tam siyasal iyi olarak toplumun temelini oluştururlar. Siyasal bir toplumun da üyelerinin erdemiyle ilgilenip onları yetkinleştirmesi, bahsedilen siyaset felsefesi kavrayışı açısından çok önemli bir noktayı oluşturur. Doğal düzenin bir parçası olarak düşünülen insan, doğanın telosunu içinde taşımaktadır. İnsan doğası, aynı şekilde bu gayelerin gerçekleşimine dair bir yönelime sahiptir (Strauss, 2018a: 48-49). Ancak vurgulanmalıdır ki klasik siyaset felsefesi bu telosların mutlak olarak gerçekleşmek zorunda olmadığı, bu telosların, sadece bir ölçüt olarak düşünülmesi gerektiği varsayımı üzerine kuruludur.

Strauss(2018b: 192-93)’a göre “mutlak olarak geçerli eylem kuralları yoktur.” Ancak mutlak olarak geçerli eylem kuralları olmasa dahi mutlak olarak geçerli ölçütlerin olduğu inkar edilemez. Toplum doğanın üstün standartlarını ifade eden iyiler olarak “asil olan” şeylere her daim ihtiyaç duyacaktır. “Asil olan” bir şey her zaman asil olacaktır ancak “acil olan”, bazı zamanlar asil olanın önüne geçecektir ve normal olan da budur. Ancak bu “acil” olan “asil” olanın yerine konulursa, tam da klasik siyaset felsefesinden modern siyaset felsefesine doğru yaşanılana benzer bir şekilde bir alçalma meydana gelir. Bu alçalma zorunlu olarak

modern siyaset felsefesini doğurmuştur. Klasik siyaset felsefesinin bu yüksek “iyi idesi” modern siyaset felsefesi açısından ütopya olarak görülmüştür.

“Ütopya” gerçekte var olmayan yer demektir. “En iyi rejim” de şu ana kadar varolmamış bir rejimi ifade eder. Yani bir noktada o da ütopya sayılabilir. En iyi rejim tamamen şansa bağlıdır ve insan doğasının teleolojik boyutunun bir sembolü olarak düşünülmelidir. “Devlet” kitabının planı akla getirilirse orada Platon, adaleti tanımlamak için bir kent tasarlıyordu. Yani kentten insana doğru giderek adaletin ne olduğunu tartışıyordu. Bu yüzden en iyi rejim, iyinin veya kötünün en yüksek anlamda bilgisini de ifade eden kavramdır (Strauss, 2019, s. 42-43).

Modern siyaset felsefesi, klasik siyaset felsefesinin bu yüksek amaçlarından duyduğu büyük hoşnutsuzluktan dolayı, klasik düşünceden büyük bir kopuş yaşamıştır. Strauss bu ilk kopuşun Machiavelli’de başladığını savunur. Machiavelli bu yüksek amaçların asla gerçekleşmeyeceğini, ancak bir dua veya temenni olarak anlaşılabileceğini savunmuştur. Strauss’un da vurguladığı üzere gerçekleşmesinden bağımsız olarak, gerçekleşme zorunluluğunu ifade eden herhangi bir şey bu noktada mantıksız kalacaktır. Çünkü bu yüksek amaçlar asıl olarak pozitif olanı yargılamak için ölçütler sağlar ve asıl değerini de bu noktada kazanır. Peki bir ölçüt olarak değerini belirleyen şey nedir? Neden doğal bir ölçüt olmak zorundadır ve koyduğu standartın doğruluğu asla gerçekleşmeyecek bir toplum üzerinden nasıl güvenilir olarak addedilebilir? Sonuç olarak Machiavelli klasik siyaset felsefesini işe yaramaz ve ütöpik olarak tanımlar. “Olması gereken”, toplumun sorunlarını çözmeye yarayacak temel paradigmayı hiçbir şekilde sağlamaz. Bu sebeple Machiavelli “olan”a yönelmek gerektiğini iddia eder. İdealizmin karşısına gerçekçi bir siyaset felsefesi koyulmuş olur ve Strauss’a göre bu durumun sancıları modernitenin geç dönemine kadar sürecektir. İdealizm ve gerçekçilik çatışması modern siyaset felsefesinin içindeki en köklü çatışmalardan birini oluşturmuştur. (Strauss, 2018a: 50-52).

Klasik doğal hak mefhumu teleolojik evren tasarımıyla uyumludur ve toplumda esasen yine teleolojik tarzda her canlının belirli bir telosu olduğu anlayışı üzerinden şekillenmiştir. Modern doğa bilimi teleolojik evren tasarımını yıkmıştır ve bu toplumbilimin de benzer şekilde farklılaşmasına neden olmuştur. (Strauss, 2011: 24-25). Doğal hak, siyaset felsefesinin modern inkarının en mücessem göstergesidir. Antik Yunan üzerinden gelen ve kutsal kitap geleneği üzerinden taşınan doğal hak yorumu, insanın üç eğilimi üzerinden belirli bir hak hiyerarşisi

kurar. Toplumun bireyden önce gelmesiyle, hak geleneğindeki antik yorumun haklar üzerine kavrayışının karakteri ortaya koyulmuş olur. Hak mefhumu mevzubahis olduğu zaman, toplum her zaman bireye ve onun bireysel mutluluğuna tercih edilebilirdir. Antik doğal hak ve modern insan hakları mefhumu en başta bu sebepten uzlaşmaz görünmektedir (Strauss, 2018a: 52).

Öncelikle doğal hak mefhumunun neden gerekli olduğu anlaşılırsa, klasik doğal hak ölçütü olarak doğanın konumu yıkıldığında modern siyaset felsefecilerinin modern bir doğal hak kavrayışına neden ihtiyaç duydukları idrak edilebilir. Eğer doğal hak mefhumu yok olur ve tüm haklar uzamını pozitif yasalar doldurursa, bu pozitif yasalar çeşitliliği hiçbir şekilde daha üst bir konumdan yargılanamaz. Hakların tarihselliği ve toplumsallığı kabul edildiği andan itibaren bu çeşitli pozitif haklar içinde belirli bir hiyerarşi kurulamaz ve herhangi bir yerde hak üzerine bir tartışma yürütülemez. Çünkü doğal hakkın olmaması, ülkelerin pozitif yasalarıyla sınırlı olunduğu anlamına gelir. Ancak doğal hak kavrayışını saklayan düşünceleri de açık etmek gerekir. Herkesin en yüksek mutluluğu savı olarak anlaşıldığı haliyle “faydacılık” doğal hakka bir referans içerir((Strauss, 2018b: 166-70). Strauss(2018b:170)’un deyişiyle, "ülke yasasına dayanan eleştirinin ötesine geçen her eleştiri aslında doğal hakka atıf yapmalıdır". Adalet, görünüşte “herkese kendine ait olanı vermek konusundaki devamlı irade” olarak tanımlanabilir. Adalet ve doğal hak ile ilgili *Devlet* kitabındaki temel argümanlardan biri oldukça dikkat çekicidir. Bir kimseye ait olduğu iddia edilen şey pozitif yasa tarafından korunduğunda eğer bu pozitif yasa “adil” değilse bu pozitif yasayı yargılayacak ölçütlere zorunlu olarak ihtiyaç duyulur. Yani doğal hak adalet arayışlarının zorunlu bir sonucu haline gelir (Strauss, 2019: 132-33).

Doğal hakkın modern yorumuna gelirsek, Machiavelli’nin doğal bir sonucu olarak Hobbes tarafından koyulan şey şu şekilde ifade edilebilir: Doğal hukuk her ne kadar gerekli olsa da, doğal hukukun temeline daha aşağı konumda bir hakkı temel almak gerekir. “Kendini koruma hakkı” doğal hukuk için daha sağlam görünmektedir. Hiyerarşideki aşağı konumundan dolayı gerçekleşimi daha kolaydır ve daha güvenilirdir. “Doğal hak” artık daha sağlam görünmektedir. Çünkü asla gerçekleşmeyecek bir doğal hakka referans yerine artık her an gerçekleşebilecek ve bu gerçekleşiminden dolayı daha kolay savunulabilecek bir temel bulunmuş olur (Strauss, 2018a: 52-53).

Yeni doğal hak öğretisi “hazcı”dır. Epikürcülere benzer ama arada temel bir fark bulunur. Bir “iyi” idesinin varlığı konusunda Epikürcülerde herhangi bir şüphe yoktur. Ancak modern doğal hak bu “en yüksek iyi”nin varlığını yadsır. Antik hazcılığın siyasal olmayan köklü bir karakteri vardır ve buna karşılık modern hazcılık son derece siyasal bir karaktere sahiptir. Denge artık değişmiştir. Antik düşüncede idealizmin siyasal, hazcılığın siyasal olmayan bir karakteri vardır. Modern siyaset felsefesi bu iki kavrayışın adeta birleşimi olarak hazcılığın siyasal boyutunu ortaya koyar (Strauss, 2018a: 53).

Bu siyasal hazcılığın nihai çıkarımı doğanın ölçüt olamayacağı görüşüdür. Bu çok modern bir çıkarımdır. Çünkü antik düşüncede *septikler* hariç doğal ölçütün reddi söz konusu değildir. Doğal bir ölçüt olmasa bile modern siyaset felsefesi bir “doğal hak”ka ihtiyaç olduğunun farkındaydı ve Kant’ın cevabı ölçütün doğadan değil akıldan gelmesi gerektiği idi. Modern doğal hak, “kendini koruma” güdüsüne dayandırıldığı andan itibaren, insanın doğal olarak “toplumsallaşabilir olduğunun reddi” gerekir ki zaten reddedilmiştir. Kant, insanın toplumsallığının, toplumsallaşabilir olmayan yönünden geldiğini söyler. İnsan doğal olarak kendini koruma güdüsüne sahipse, bireyin toplumdan önce gelmesi gerekir. Toplum, ancak özgür insanların bir araya gelerek bir sözleşmeyle kurdukları bir yapıdır. Yani artık toplum uzlaşımsaldır ve bu “uzlaşımsal olan” “doğal durum”a göre daha üst bir konumu temsil eder. Sivil toplum öncesi insan, tam olarak insan sayılmamış ve insanın bu halinin, yani doğal olanın, sivil toplum için herhangi bir “iyi ölçütü” sağlayabileceği düşüncesi terkedilmiştir. Doğa’nın üstün konumunun artık tamamen reddedildiği söylenebilir (Strauss, 2018a: 55-56); (Kant, 1982: 120). Oysa Strauss’a göre bu argümanlar doğal hak fikrinin özüne aykırıdır. Doğal hak doğaya dayanmalıdır. Uzlaşımsal olan, doğal olanla kıyaslanamayacak kadar alt bir konumdadır. “Her şeyin ölçüsü insan” denildiği zaman antik düşüncede “insan doğası” anlaşılmaktadır. İnsanın istekleri, oldukça modern bir yaklaşımdır ve doğal hak mefhumuna temel sağlamaktan oldukça uzaktır. Doğa insanın asla aşamayacağı bir düzenliliğin temsilini ifade eder. Toplum sözleşmesi kuramcıları ise doğayı, insan için kurtulması ya da daha doğru bir ifadeyle insanın aşması gereken hal olarak ifade eder (Strauss, 2019: 136). Ferry (2020: 89), bu durumun esas nedenini değişen kozmolojinin zorunlu olarak toplumsal yaşamı değiştirmesine bağlar. Strauss’tan farklı olarak Ferry, bu değişen kozmolojinin toplumsal yaşamdaki zihniyet dönüşümünü zorunlu kıldığını savunmaktadır. Artık doğa, taklit edilmesi

gereken bir model olarak görünmemiş ve modern kozmoloji doğanın üstündeki bütün olağanüstülükleri dünyevileştirerek, modern dünyayı bir alternatif yaratmaya itmiştir. Doğa tarafından verili bir değerler sistemi yoksa, bunların toplumsal düzene insan aklı tarafından getirilmesi gerekir.

Bu öncüller ışığında adil bir toplum, ancak saf akla dayandırılabilir. İnsan akli bir hayvandır. Bütün toplumsal düzenini dayandıracağı yegane kavram da sadece “akıl” olabilir. Ancak aklın bu toplumsal düzeni “neden şu an bilebilir” olduğu meselesi, yani akli ölçütlerin modern zamanlarda ortaya çıkma gibi bir zorunluluğa sahip olup olmaması gerektiği sorunsalı ortaya çıkmıştır. Ancak bu soru şu şekilde yanıtlanmıştır. Aklın, ölçütleri keşfedebilmek için doğadan özgürleşmesi gerekiyordu. “Akıl” doğanın boyunduruğundan kurtularak doğayı hükmü altına alınca doğal hakkı bilebilir ve ölçütleri koyabilir olmuştur. Çünkü insan ancak “akıl çağının çocuğuysa” çağının akli ilkelerini kavrayabilir (Strauss, 2018a: 57-58).

Antik düşüncede, özellikle Platon’da, başlangıçların kusursuz olduğuna yönelik imalar ne anlama gelmektedir? Özellikle modern siyaset felsefesi için Hobbes’ta başlangıç durumu oldukça kusurludur. Hatta hayal edilebilecek en kötü durumla karşı karşıya kalınır. “Her şeyin her şeye karşı savaşı” en kötü doğal durum tasviri olarak neden klasik anlayışla çatışmaktadır? Strauss’un bu konuyla ilgili önermesi şu şekilde ifade edilebilir. Başlangıç kusurlu olduğu andan itibaren insan diğer insanlara karşı merhametsizliğe ve kötülüğe içinde bulunulan doğal durum sebebiyle zorlanmış olur. İnsan içinde bulunduğu bu kötü durumdan kendi olanaklarıyla, yani doğal olarak değil, uzlaşımsal olarak kurtulduğu andan itibaren başarının bütün payesi de insana kalmış olacaktır. Öte yandan, özellikle Platon tarafından başlangıcın, doğal olarak iyi sayılmasının altında yatan ana bir sebep vardır. Eğer başlangıç doğal olarak kusursuz olursa, bozulmayacaktır. Bu yüzden ortada bir bozulma varsa bu durumdan tamamen insan sorumlu olur. Ayrıca Platon’un *doğal hak öğretisi başlangıçtan ziyade insanın doğal telosuna* gönderme yapar. Bunun olması için başlangıcın doğal olarak “iyi” şeklinde tahayyül edilmesi gerekmiştir (Strauss, 2019: 357-58; 360).

Strauss (2019: 323-24) açısından modern teleoloji ile antik düşüncedeki teleoloji arasında çok büyük bir fark vardır. Modern teleoloji, doğanın insana olan yararıyla sınırlı olarak düşünülür. Bu durum insanı, zararlı hayvanlar veya bitkilerle ilgili olarak çok zor çözümlenebilecek açmazlara sokabilecek denli karışıktır.

Doğal unsurların telosunun antik yorumunda ise doğadaki unsurlar insana yararı veya zararıyla değil, doğal uyum içindeki yeriyle tanımlanır. Teleolojik boyutu takiben modern ve antik demokrasiler hatta modern ve antik yaşam arasındaki farklar da bu noktada önemli hale gelir. Strauss'un modern yaşam kavrayışı bu farkların tahlili üzerinden anlaşılabilir. Antik yaşamda din olgusu özel bir yer tutar. Kölelik ve eşitsizlik, doğal düzenin toplumsal yaşamın bir yansıması olarak görüldüğü ölçüde doğal olarak kabul edilmektedir. Modern yaşamda kölelik yoktur ve nispeten bir cinsiyet eşitliği vardır. Birey artık özgürleşmiştir. Ancak Strauss'a göre liberal dünyadaki özgür insan ve çeşitlilik, varsayılanın aksine, modern toplumun bireylerini konformist ve filistinist⁵ yapar (Strauss, 2019: 371-76).

Strauss'a göre "çağdaş liberalizm"de birey olarak insan, kendini toplumdan bağımsız kılan bir şeye sahiptir ki bu şeyin doğal sonucu "bireycilik" olarak adlandırılabilir. İnsan doğa durumundan, özgür bir yaratım olarak topluma girer. Toplum ve devlet ancak bireyin varoluşu açısından anlam kazanır. Hiçbir gayret veya ilahi inayete başvurmadan da insan özgürlüğe sahiptir. Bu görüşün hem felsefe ve hem de kutsal kitap geleneğinde bir karşılığı yoktur. Bu noktada Kantçı tez, bu görüşü savunulabilir bir forma sokar. Bu tez, insanın ihtiyaç duyduğu tek şeyin adalet ve ahlak olduğu ve "bu ahlakın herkesin sadece iyi niyetine bağlı olarak erişilebilecek" bir şey olduğu fikridir (Strauss, 2019: 383-84). Bu savunu da Strauss tarafından esasen birçok yönüyle tarihsici argümanın geliştirilmiş ve genişletilmiş bir formunu oluşturan düşünsel altyapı olarak görülmüştür.

2.2. Leo Strauss'un Yorumunda Tarihsicilik Türleri

Strauss açısından tarihsicilik çok farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Tarihsiciliğin bir türünün savları başka tür tarihsicilik için yergi malzemesi haline gelmektedir. Tarihsicilik türleri arasında en sık görüleni ise ampirik tarihsicilik olarak adlandırılabilir (Strauss, 2018c: 83). Tüm insan düşüncesinin tarihsel olduğu düşüncesi "*ampirik tarihsicilik*", ideal olan ile gerçek olanın mutlak anlamda aynı olduğu düşüncesi "*akılcı tarihsicilik*" ve son olarak, tarihin hiçbir şekilde bilinemeyeceği ve esrarlı olduğu düşüncesi "*varoluşçu veya radikal tarihsicilik*" olarak adlandırılabilir. Akılcı tarihsiciliğin en görünür temsilcisi

⁵ Kavramın kökünü ilk kullanan düşünürlerden Schopenhauer (2008, s. 38) *filister* kavramını "zihinsel gereksinimleri olmayan bir insan" olarak tanımlar. Sadece fiziksel gereklilikle anlaşılmalıdır. Filistinist de bu açıdan sıradan ve bayağı anlamlarını taşır.

Hegel, radikal veya varoluşçu tarihsiciliğin en bilindik temsilcileri ise Heidegger ve Nietzsche'dir. Ampirik tarihsiciliğin temsilcisi olarak ise Dilthey sayılabilir. Tabii ki bu tarihsicilik türleri liberalizmden Marksizm'e siyasal düşünce geleneklerinin pek çoğunda içkin olarak bulunmaktadır (Ferry, 2015a: 53). Şu önemle vurgulanmalıdır ki tarihsiciliğin bu şekilde ayrılması, Strauss açısından tarihsicilik türlerinin birbirinden çok da farklı anlaşıldığı anlamına gelmemektedir. Bu yaklaşımların çıkış noktalarının tarih felsefesinin doğuşu olduğu ve sonuçları itibariyle oldukça benzer noktalara sürüklendiği de unutulmadan bu sınıflandırmalara o gözle bakılmalıdır.

2.2.1. Ampirist Tarihsicilik

Tarihsel anlamı ve göreci yolu Alman düşüncesi yaratmıştır. “Tüm insan düşüncesi tarihseldir ve evrensellik iddiası taşıyan hiçbir düşünce olamaz”. Alman tarih felsefeleriyle ortaya çıkan bu düşünce Strauss açısından siyaset felsefesinin tümel kavranışına yönelik en ciddi tehlikeyi oluşturur (Strauss, 2011: 17-18). Strauss'a göre ampirist tarihsicilik, insani düşüncenin keskin sınırlara sahip olduğunu ve hatta herhangi bir insani çabanın bu sınırları aşmaya yetmeyeceğini savunur. Bütüne dair tarih-üstü ve evrensel savlarda bulunmak hiçbir şekilde geçerli ve kabul edilebilir sayılamaz (Strauss, 2011: 41). Strauss (2011: 45), tarihsiciliğin bu yorumunu tutarsız bir düşünce olarak görmektedir. Çünkü ampirik tarihsicilik, tüm insani düşüncenin tarihsel oluşu ve tarih-üstüne dair geliştirilen herhangi bir düşüncenin geçerli olamayacağı düşüncesi olduğu için açıkça görüleceği üzere bu tez çelişkilidir. Tarihsici tez bütüne dair, evrensel ve tarih-üstü bir savda bulunmuştur ama savın içeriği, tam olarak bunun yapılamayacağıdır.

Strauss'un gösterdiği üzere felsefe, mağaradan, yani kanılar dünyasından ayrılmaktır. Bilgelik sevgisinin ilk aşamasını bu oluşturur. Bilgelik, bütün hakkındaki bilgeliktir ve esasen felsefe, bütünü, tarih-üstünü ve ebediyi kavramaya çalışmaktır. Buna karşıt olarak modern doğal hak karşıtlarına göre “tüm insan düşüncesi tarihsel”dir ve insanoğlu ebedi ve tarih-üstü hiçbir şey kavrayamaz. Felsefeye verilen mana da aslında retorik boyut bir kenara atılırsa klasik tanımından epey uzaklaşmıştır. Felsefe ancak özgül bir tarihsel dünyaya ait olarak düşünülür. İleride de daha detaylı değinileceği üzere tarihsel okul, Fransız Devrimi'ni hazırlayan doğal hak öğretilerine bir karşı çıkış sayılabilir. Büyük toplumsal değişimlere karşı çıkarak, belirli bir muhafazakarlık tipi ortaya koymuşlardır.

Çünkü eğer tarih üstü ve evrensel ilkeler, yani doğal hakkın varolduğu ve kurulu düzeni yargılayacağı anlayışına sahip olunursa, modern doğal hak karşıtlarına göre köklü toplumsal değişimler, bunun zorunlu sonucu gibi görünmektedir (Strauss, 2011: 31-34).

Bu tarihsel göreliliğin aşındırmaya çalıştığı temel kavram olan “doğal hak”, klasik siyaset felsefesinin en önemli noktalarından birini oluşturur. Ampirik tarihsicilik açısından “doğal hak arayışı” insani düşüncenin tarihselliğine ve değerlerin göreliliğine yönelik bir yadsımayı içerir. Göreliliği aşan ve pozitif olanı yargılayacak bir doğal hak, insani yaşamın özsel zorunluluklarından sayılamaz. Bu karşı çıkışa rağmen, daha öncede değinildiği gibi Strauss’a göre doğal hakkın hala zorunlu olarak bir ihtiyaç olarak görülebileceği söylenebilir. Çünkü adil olamayan pozitif yasaların da pozitif yasadan bağımsız bir ölçüte ihtiyaç duyduğu açıktır. Bir ölçüt olarak da zorunlu olarak pozitif yasaya göre daha üstte bir kavramdan bahsedilmektedir. Pozitif yasayı aklamak için toplumların genel olarak pozitif yasaları onaylaması hiçbir şekilde yeterli bir açıklama değildir. Yamyamlık, kölelik veya uygar dünyanın kabul edemeyeceği başka konularda özgül toplumun kanaatinin yeter olarak görülmesinde doğacak boşluklar açıktır. Tarihsel ve toplumsal göreliliğin kabulü de benzer şekilde farklı toplumların birbirleriyle örtüşmeyen değer yargılarında ancak çözümsüzlük yaratır. Doğal hak konusunda tarih ve toplum üstü hakların kabul edilmesinden imtina edilirse bu çatışan değerler problemi, doğal olarak çözülemez bir problem olarak kalmaya devam edecektir (Strauss, 2011: 18-19).

Tarih adına klasik doğal hakka yapılan saldırıların biraz daha eşelenmesi gerekir. Örneğin tarihin ve tarihteki toplumların hak çeşitliliğinin açık bir şekilde doğal hakkın inkarını gerektirdiğini söylemek yeterli bir açıklama olmayacaktır. Çünkü Strauss’a göre bu çeşitlilik, tam da doğal hak arayışının zorunlu sonucudur. Yani bu çeşitlilik doğal hakkı reddetmeyi değil, olsa olsa kabul etmeyi gerektirir. Bu reddin temelinde esasen doğal olan ve uzlaşımsal olan ayrımının yattığını belirtmekte fayda vardır. Klasik anlayışta doğa uzlaşımsal olandan daha üstte daha yüce ve uzlaşımsal olanı sınavabileceğimiz ölçüt olarak kabul edilir. Klasik toplumbilimin temelinde de yine daha önce bahsedildiği gibi doğanın hiyerarşideki üstün konumundan kaynaklanan anlayış vardır. Uzlaşımsal ve modern olan görüşe göreyse uzlaşımsal, toplumsal, tarihsel olanın doğal olana karşı üstünlüğü vardır.

Artık özgürlük ve tarih doğal olana alternatiftir ve doğa hiçbir şekilde uzlaşımsal olana bir ölçüt oluşturmaz (Strauss, 2011: 29-31).

Tarih, insani olan her konudaki en hakiki bilgiyi sağladığı yönünde edindiği otoriteyle, metafizik olarak görülen klasik düşünceyi aşmak için oldukça yeterli olarak görünmüştür. Evrensel ve tarih-üstü ölçütleri yok ettiği ölçüde, yerine o boşluğu dolduracak hiçbir şey koyamamış, bunun ardından zorunlu olarak göreliliğe ve nihilizme düşmüştür. Strauss(2011: 37-38)'un deyişiyle “geleneğe uymak ya da geleceğin akınına katılmak, tapınılan şeyi yakmaktan ya da tarihin meyline direnmekten açıkça daha iyi değildir.”

2.2.2. Akılcı Tarihsicilik

Strauss'un akılcı tarihsicilik derken temel olarak kastettiği kişi Hegel'dir. Hegel, felsefesinde her düşüncenin ve felsefenin ancak kendi tarihsel tininin bir sonucu olduğunu savlamasına rağmen kendi “sisteminin mutlak hakikat “olduğunu ilan etmiştir. Bu tarihselliğin aşılabilmesi ve tamamen bilinebilir olan tarihteki aklın hakikat olarak mücessem hale gelmesi için tarihteki “mutlak an”ın gelmesi gerekir: “Mutlak an felsefenin ya da bilgelik arayışının bilgelige dönüştürüldüğü andır” (akt.Strauss, 2011: 49).

Hegel, Platon ve Aristo'nun felsefesini tamamlamayı ancak tarih felsefesi yardımıyla yapabilmiştir. Oysaki klasik anlayışta tarih felsefesi hiçbir şekilde yoktur. Hegel için ise tarih felsefesi, bütün düşüncesinin temelini oluşturur. Strauss (2019: 304)'un yorumuyla, Hegel'e göre tarih, nadiren bilgelik ve itidalle kesintiye uğramış, tamamen akıl dışılıklardan oluşan bir kavramı ifa etmektedir. Bu nokta açıkça Leibniz'in kötülük problemine yönelik açıklamasıyla benzerlik taşır. Yani bir kusursuzluk içinde Tanrı bütün bu kötülüklere nasıl izin verdi? Leibniz (2009: 80) bu noktada insanın sınırlılığına vurgu yaparak, olası dünyalar içinde mevcut dünyanın en iyisi olduğunu ve bu kötülüğün de bir şekilde buna hizmet ettiği gibi bir varsayıma sahiptir. Hegel'in tarih felsefesi ise yine buna benzer şekilde bütün akıl dışılıkların makul olduğu ve son kertede akla hizmet ettiğini savlar. Leibniz'de Tanrı olarak karşımıza çıkan kavram, Hegel'de mutlak akla dönüşür. İnsanın sınırlılığına vurgu ise tamamen ortadan kalkmıştır. Tarihin ilerleyen ve akla hizmet eden bir süreç olarak tamamen bilinebilir olduğu savı bu noktada vurgulanır. Çünkü ancak tarih eğer anlaşılabilir ve hatta bilinebilir bir süreç olarak algılanırsa bütün bu akıl dışılıklar, akılcı bir ilerleme olarak görünebilir. Bu noktadan sonra felsefe

dahil, tüm insan yaşamı “tarihsel sürecin bir parçası” olarak görüldüğünde, akli olan ile gerçek olan nasıl örtüşecektir? Hegel, bu yüzden tarihi sürecin bittiğini ilan eder. Eğer “mutlak an” geldiyse filozof tarihin üstünde yer alır. Bunun pratik sonucu, düşüncenin düşünmeyen ve tamamen öngörülemez bir şeye bağlanmasıdır. Düşüncenin bağlı olduğu tarih, öngörülemez bir şey olarak düşüncenin alanını işgal etmeye devam edecektir (Strauss, 2019: 304-05). Radikal tarihsicilikteki yazgı burada “akıl” olarak ortaya çıkmaktadır (Ferry, 2015a: 53).

Bu düşünce “aklın hilesi” kuramı olarak bilinmektedir. “Aklın hilesi”, tarihte insanların akıldışlılıkları ve bireysel arzularının çarpışmasının zorunlu olarak akliliğe hizmet ettiği anlayıştır. İnsanların kendi bireysel isteklerini tatmin ettiklerini düşünmeleri aslında tamamen bir yanılsamadan ibarettir. Bu kurama göre insanlar, zorunlu olarak tarihin gitmesi gereken akliliğin bir aracı olarak kullanılır. İradenin tamamen dışlandığı söylenebilir. Bunun yanında, doğa da artık tamamen aklileşerek özgürleşmiş olur. Hegel, aklın doğaya üstünlüğünü savlayarak kendi idealist felsefesinin klasik düşünceden uzaklaşmasına neden olmuştur (Özlem, 2019: 127-128). Çünkü klasik ve modern felsefe arasındaki en önemli farklardan birini doğa kavrayışı oluşturmaktadır. Doğa, her zaman en üstün referans noktasını oluşturmaktadır. Klasik felsefenin bu anlayışına zıt bir şekilde Hegel’de, yukarıda da ifade edildiği gibi doğanın bu üstün konumu yerini akla bırakmıştır. Bu siyaset felsefesi açısından çok kökten bir değişimin görünen yüzlerinden birini oluşturmaktadır. Çünkü Hegel’in “aklın hilesi” kuramı, Machiavelli’nin siyaset felsefesinde ortaya koyduğu keskin dönüşümün daha radikal bir formunu ifade etmektedir. “Aklın hilesi” kuramının zorunlu sonucu, ilerleme ve gerçekliğin tamamen akli hale gelecek olmasıdır. İdeal olan ve gerçek olan arasındaki bütün sınırlar kalkmıştır. Çünkü akıl, gerçekliğin de tamamını bilebilir hale gelmiştir (Ferry, 2015a: 63-64, 99). Bu da Strauss (2017: 108)’un dediği gibi en iyi rejimin artık yazgıya bağlı olmaması anlamına gelmektedir. Daha radikal olarak görülebilecek olmasının sebebi ise içerdiği mutlak zorunluluk anlayışdır. Aklın gerçekleşiminin mutlak olarak görülmesi, zorunlu olarak modern siyaset felsefesinin daha ileri bir aşamasını oluşturmaktadır.

Hegel’in öncüllerinin, Hegel için olmasa da, bir ileri aşamasını bu tarihsel zorunluluğun gerçekleşiminin, insan iradesine bağlanması oluşturur. Klasik siyaset felsefesinin aşkınlık anlayışı, devrimci düşünce için tamamen reddedilmiştir. Bu aşkınlık düşüncesi, en iyi rejim konusunda kendini gösterir. Klasik siyaset

felsefesindeki “en iyi rejim arayışı”nın zorunlu öncüllerinin en önemlilerinden biri “en iyi rejimin fiili olarak varolamayacağı”dır. En iyi rejim bir standarttır ve temel olarak insan doğasının, yani aynı zamanda ereğinin talep ettiği rejimdir. Hegel, ideal ve gerçeklik arasındaki sınırları ortadan kaldırdığı andan itibaren, devrimci düşünce için bu en iyi rejimin gerçekleşmesi zorunluluğun yanında tarihe bırakılamayacak kadar önemli ve ivedi olarak görülmüştür. İnsan iradesinin devreye girmesi, artık tarihsel zorunluluğun yanında eyleyen öznenin yer alması, “iyi”nin yüksek standartını kesin olarak kaybetmesini sağlamıştır. Artık bir toplumsal “iyi”den söz edilemeyeceği söylenebilir. Strauss açısından doğal hakkın bu yorumunun doğal hakkın reddinden farkı yoktur. Çünkü doğal hak artık olması gerektiği konumda değildir. Pozitif ve doğal hak arasındaki sınırlar kalkmıştır ve doğal hak tanımı itibariyle artık yok olmuştur. Bu savı daha iyi anlayabilmek için genel bir kavramsal şema üzerinden düşünülebilir. Klasiklerde “ideal olan” yani çok genel düşünmek gerekirse “doğal hak” her zaman pozitif olandan yani uzlaşımsal olandan daha üsttedir ve çok daha önemlisi birbirlerinden ayrı olarak düşünülmelidir. Pozitif ve doğal yani ideal olanın birbiriyle çakışması durumu tamamen yazgıya bağlı bir durumdur ve aralarında olağan bir özdeşlik kurmak normalde mümkün değildir. Machiavelli’nin ilk örneklerini ortaya koyduğu modern siyaset felsefesi geleneği uzlaşımsal ve pozitif olanın doğa karşısındaki eksik konumunu ortadan kaldırmıştır ve bu sürecin sonunda Hegel tarafından ortaya koyulduğu şekliyle birbirleriyle özdeş olarak düşünülür hale gelmiştir. İşte bu noktada nasıl ki ideal olan ile pozitif olan özdeş düşünüldüğünde tanımı gereği ideal olan ortadan kalkıyorsa, aynı argümanın bu noktada da geçerli olduğu açıkça söylenebilir. Doğal yani ideal hak ile pozitif hak özdeş hale geldiyse, mecburi olarak doğal hakkın kesin bir yitimi söz konusudur (Strauss, 2011: 35). Mutlak akılcılığın bu argümanlarının doğal hakkı ortadan kaldırması, mutlak akılcılığın karşısında görünen akıldışığın yani radikal tarihsiciliğin de doğal hakkı yadsımamasını gerektirmez. Farklı savlarla olsa da “radikal veya varoluşçu tarihsicilik” de Strauss açısından doğal hakka karşı olarak düşünülmüştür.

2.2.3. Radikal (Varoluşçu) Tarihsicilik

Alman idealizminin yaşadığı krizler modernitenin üçüncü dalgasını yaratmıştır. Nietzsche tarihsel sürecin akılla kavranabilir bir süreç olduğunu redderek Heidegger öncesi radikal tarihsiciliğin öncüllerini ortaya koymuştur. İnsani yaşamın içindeki yaratımlar, akılla kavranabilecek bir yön taşımaz. Strauss

(2017: 109)’a göre modernitenin üçüncü dalgasında Nietzsche, “geniş insan kitlelerinin acımasız imhasını vazediyordu”. Strauss’a göre Nietzsche’nin mevcut düşünce geleneklerine radikal saldırısı ve onları değerden düşürmesi insanları tam bir nihilizmin ortasında bırakmıştır. Nietzsche’nin arkasında bıraktığı rejim⁶ otuzlar tiranlığını gören insanların demokrasiyi arzulamasına benzer bir etki yaratmıştır. Strauss’un analizine göre Weimar Almanyası’ndaki yaşamın aşırı aklileşmesi, bütün aşkın değerlerin değerden düşmesini ve “dünyevileşme”sini sağlayarak, insanların bu kaybolan aşkınlığın ve değerlerin yerine şoven eğilimleri koymasına neden olmuştur (akt.Günsoy Kaya, 2014: 566). Çünkü modernitenin getirdiği çoğulculuk esasında bir sahtelik içerir. Rousseau’nun modernite eleştirisinin modernitenin ikinci dalgasıyla tarih felsefesine yol açması gibi, Strauss açısından Nietzsche’nin radikal tarihsiciliği de modern düşüncenin doruk noktası olarak görünmektedir. Evrensellik ve tarih-üstü değerlerin radikal bir reddine götüren sürecin motor unsurunu radikal tarihsiciliğin oluşturduğu Strauss açısından tartışma konusu değildir (Strauss, 2017: 109).

Strauss, radikal tarihsiciliğin “tarih tecrübesi” olarak bahsettiği şeyin özgül farkının, tarihin içinden çıkmasına rağmen, tarihsel bilgideki belirsizlik ve kopukluktan yoksun olması ve aldığı kesin karakter olduğunu söyler. Tarih tecrübesi yeni anlayış ve gözlemlerin zorunlu olarak eski anlayış ve gözlemleri tarihin çöplüğüne göndermesi gerektiğini savunur. Strauss bu paradigmanın isabetsizliğini Aristoteles üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Örneğin Aristoteles’in “dünya devleti”ni anlayamadığı iddia edilebilecek olmasına rağmen bunun spesifik sebepleri düşünüldüğünde, radikal tarihsiciliğin öncüllerinden zorunlu olarak bu sonucun çıkmayacağı görülecektir. Yani dünya devleti “ahlaki ve siyasi denetim”den kopmuş teknolojinin bir ürünüdür. Strauss’a göre Aristoteles dünya devletini kavrayamamış olsa da siyasi ve ahlaki denetimden bağımsızlaşmış teknolojinin yaratacağı kötülüğün farkındaydı ve bu durum “evrensel ve sürekli bir tiranlığın” bir ihtimal olarak olsa bile belirmesine sebep olmuştur. Klasiklerin temel meseleleri ve soruları canlılığını yitirmeden hala önemini koruyorsa, radikal tarihsiciliğin öncülleri ciddi anlamda şüphe götürür denilebilir (Strauss, 2011: 42-43)

⁶ Faşizm, ama özel olarak kastedilen Nazizm’dir.

Radikal tarihsici tez, akılcı tarihsiciliğin tarih-üstü anlamını yadsıma eğilimindedir. Bu yadsımaya örnek olarak 19. yüzyıl tarihsiciliğine saldıran Nietzsche verilebilir. Akılcı tarihsiciliğin tarih-üstü varsayımlarının yaşamı imkansız kılacağını iddia etmekteydi. Nietzsche için bu görüş “yaşam, eylem ve kültür”ün mümkün olduğu atmosferin yok olması anlamına gelmektedir. Nietzsche’nin bu savlarının da bazı sonuçları oldu. Strauss’a göre bu sav, Nietzsche’nin düşünceyi “yaşama ya da yazgıya boyun eğmiş” olarak düşünmesini sağladı. Bu tam olarak şu anlama gelir. Niteliği ne olursa olsun her düşünce, kendisine bir çeper sağlayacak bütünsel bakışa muhtaçtır. Daha açık ifade etmek gerekirse, bütünsel görüş enflasyonu vardır ve bunların arasında klasiklerde rastlanılan hiyerarşi yoktur. Akılla bir seçimden ziyade yine “kör irade” nin olaya dahil olduğu söylenebilir. Aslında bu tam olarak seçim bile sayılmaz. Yazgının esrarlı ve erişilemez görüntüsü altında dayatılır (akt. Strauss, 2011: 45-47). Liberal hoşgörünün “iyiye dair” her fikrin eşit derecede saygıya değer olduğuna dair göreci öğretisiyle Nietzsche’nin formülasyonu arasındaki benzerlik oldukça dikkat çekicidir. Örnekten de görüleceği üzere mevcut siyasal geleneklerin tarihsici kökenleri görmezden gelinemeyecek kadar açıktır (Strauss, 2011: 21).

Radikal tarihsicilik ile doğal hak öğretileri de zorunlu olarak karşı karşıya gelir. Doğal hak mefhumu insan içindir ve insan için bilinebilir olma gibi bir öncülü içinde taşır. Oysaki radikal tarihsicilik “hiçbir şekilde nüfuz edilemez olan yazgının ötesine geçilemeyeceği” gibi bir öncülden hareket eder. Düşünce insan emeğinin bir sonucu değil, “yazgının esrarlı olarak tuttuğu yığından fışkıran” bir şeydir. Yapısı itibarıyla nüfuz edilemez ve bilinemez olduğu gibi aynı zamanda kendini tamamen ifşa edeceği tarih içinde sadece mutlak bir an vardır” (Strauss, 2011: 48-49).

Radikal tarihsicilikte tarih, ilerleyen ve bilinebilir bir süreç olarak görülmez. Bunun yanında evrensel ve tarih üstü bir doğal hak mefhumunu reddettiği için “iyi toplum” sorusunu sormayı reddeder. İyi toplum arayışı hiçbir şekilde insan için bir zorunluluk içermez. Çünkü farklı toplumların tarihsel çeşitliliği gösterir ki bir “iyi idesi” yoktur. Bu çeşitliliği yargılayacak bir ölçüt olarak “iyi toplum”, insan için düşünülemez olarak idrak edilir (Strauss, 2017: 65).

İnsan için bu soruları sormanın gereksizliğinin öne sürülmesi radikal tarihsicilik açısından oldukça kötü sonuçlanmıştır. Heidegger’in *hiçbir şekilde akılla kavranamayan bir süreç olarak tarih ve hiçbir şekilde eyleyemez özne* olarak

formülleştirilebilecek düşüncesi, 1933'teki Nazi iktidarıyla beraber düşünülünce oldukça aydınlatıcı sonuçlara götürür. Bu öncüller zorunlu olarak tarih kavrayışının bir “takdir-i ilahi”yi varsaymasını gerektirir. Ancak bunun çözüm olmadığı açıktır. Bu, çözümü ancak doğaya ya da tarihe atfetmek olarak düşünülebilir. Oysaki Strauss’a göre insan asla “iyi toplum” arayışından vazgeçemez ve 1933 bunun en büyük kanıtlarından biri olarak gösterilebilir (Strauss, 2017: 66).

2.3. Strauss Açısından Modernite İçinde Siyaset Felsefesinin İmkani

Strauss’a göre modernite krizi aslında siyaset felsefesinin bir krizidir. Modernite içinde dönüşüme uğrayan siyasal ve ahlaki karakter, modernitenin yaşadığı krizin anahtar kavram setini oluşturmaktadır. Bu kavramların modernite içinde kalarak düşünülemeyecek özgün anlamı, siyaset felsefesinin mümkün olduğu çağa bakılarak çözülebilir. Yani modernite’nin yaşadığı kriz modernitenin içinde kalarak çözülmeyecek bir krizdir. Modern aklın çözemediği siyaset felsefesi krizi, ancak antik akla bir referans ile çözülebilir (Zelyüt Hünler, 2017: 9-10). “Modernite krizinin siyaset felsefesinin krizi olduğu” oldukça garip görünebilir. Akademik bir uğraş, bütün bir moderniteyle ne şekilde bu kadar bağlı olabilir? Ancak klasik siyaset felsefesi filozofları akademisyen değildi ve bundan daha önemlisi moderniteyi yaratan fikir setinin moderniteyi daha ileri taşıyacağına dair bir şüphe oluyorsa bu kriz öncelikle siyaset felsefesinin krizini oluşturur (Zelyüt Hünler, 2017: 14).

Moderniteyi yaratan fikir setine olan bu güven sarsıldığında, modernite kendisini başka bir aşamaya taşır. Tarihsicilik, modernitenin içinde siyaset felsefesi imkanını yadsıyan bir düşüncüyü ifade eder. Aslında Strauss’a göre bizzat modernitenin içinden, Rousseau ve Kant’ın modernite eleştirilerinden doğmuştur. Modernite Strauss açısından dalga dalga yayılan bir süreci ifade eder. Modernitenin ilk dalgasında Machiavelli ile başlayan süreç, Hobbes ve Locke’un düşünsel mirasından “liberalizm”i doğurur. İkinci dalgada Rousseau ile başlayan süreç Kant ve Hegel’in ardından “komünizm”i doğurur. Modernite’nin üçüncü dalgası da Nietzsche ve Heidegger ile birlikte faşizmi doğurmuştur (Zelyüt Hünler, 2017: 15).

Strauss (2017: 108-09)’a göre Alman idealist felsefesi, modernitenin ilk dalgasıyla beraber siyaset felsefesinin “olması gereken”den “olana” doğru yaşadığı alçalmaya karşı klasik siyaset felsefesinin asil olduğu düşünülen konumunu geri

getirmek gayesindeydi. Ancak arada bazı farklar vardır. “Erdem” artık “özgürlük” nosyonuyla yer değiştirmiştir. Alman idealist felsefesini temsil eden anahtar kavramlardan biri *özgürlük*tür. “Özgürlük” kavramı içinde barındırdığı telos ve özellikle modern bir kavramdır. Tarih felsefesi klasik siyaset felsefesinden özel olarak adil düzenin hayata geçirilmesine yönelik yüklediği zorunlulukla ayrılır. Klasik siyaset felsefesinde “iyi toplum” şansa bağlıdır. Moderniteyi de simgeleyen öznenin dışında değerlerle örtülüdür. Yazgının dışına çıkabilecek bir adil toplum fikri, modernite ve modernite içinde varolabilen tarih felsefesinin sonucudur. Pratik tarih felsefesi açısından adil toplum, belirli bir iradi eylemin sonucu olarak ortaya çıksa da Hegel’de, bu adil toplumun gerçekleşmesi tarihi bir zorunluluğu, yani adil topluma yönelmeyen bir niyeti, akıldışlıkların son kertede tarihte aklın gerçekleşimini sağlayacağını ifade eder.

Strauss eskileri yani antikleri “soylu yalınlık” ve “dingin ihtişam” gibi kelimelerle tarif ederken modernlere yönelik bir bayağılık ve sıradanlık imler. ” (Zelyüt Hünler, 2017: 11). Strauss’un oldukça olumsuz olarak baktığı modernite içindeki, “keyfilik ve öznellik” klasiklerdeki birliğin kaybına yol açıp anlamsız bir çeşitliliğe yol açmaktadır. Çünkü bütün bu çeşitlilikler, akli olarak tercih edilebilir alternatifler olarak sunulmaz. Kör bir irade ve ölçütten yoksun bir göreci kavrayış vardır. Bu da esasında göreciliğe de değil bir nihilizme yol açar” (Zelyüt Hünler, 2017: 11). Berger ve Luckmann (2015:45) da Strauss’a benzer biçimde modern çoğulluğun yok ettiği “tekil gerçekliğin” “anlam”ı yok ederek bir “nihilizm” yarattığını söyler. Heistermann (2012: 21) ise doğanın sağladığı anlamın, insani olanın hakimiyetinde hızlı bir bozulmaya doğru meylettiğini söyler. Örneğin doğal afetler, ancak insan dünyasına taşındığı an “kriz” formu alırlar. Doğa’nın kendi akışında krizden söz edilemez.

Doğa, klasiklerde insan yapımı olanın, uzlaşımalsal olanın sınıandığı, ölçüldüğü bir konumdayken, modern akıl doğayı hakim olunacak bir nesneye indirgemıştır. Adeta insan mutluluğunun yegane varoluşu, doğanın mutlak anlamda insanın hizmetine girmesine bağlanmıştır. Modern akla göre doğa, klasik düşüncenin aksine “iyi” olarak düşünülmez. Örneğin toplumun kuruluşunu uzlaşımalsal bir kökene bağlayan toplum sözleşmelerine göre “doğa durumu” insanların kurtulması gereken bir düşüncüyü ifade eder. Sivil toplum doğa durumuna tercih edilebilirdir. Normları belirleyen artık “doğal hak” değil “prens”tir. Moderniteyle beraber doğanın merkeze konulduğu ontoloji, yerini insan

merkezli bir düşünceye bırakmıştır. Artık doğayı hükmü altına alacak bir “özne” vardır ve daha önce de bahsedildiği üzere doğa ancak “özne”nin mutluluğu için feda edilecek bir nesneyi ifade eder (Zelyüt Hünler, 2017: 12).

Bütün bu sebeplerle Strauss açısından tarihsici olmayan bir siyaset felsefesi imkanı ancak antik akla dönüşle mümkün olabilir. Modernite içinde karşı tarihsici bir siyaset felsefesinden söz edilemez. Tarihsici karakterin modernitede içkin olarak varolduğunu ve modernite içinden moderniteye yönelecek bir karşı çıkışın da moderniteyi daha üst bir aşamaya taşıyacağını iddia eder (Strauss, 2011: 289). Luc Ferry ve Alain Renault ise Strauss’un modernite eleştirisinin haklı yanları olduğunu kabul etmelerine rağmen bu eleştirinin sınırlarının ne noktaya kadar genişleyebileceği hususunda ayrılırlar. Temel olarak ayrıldıkları nokta ise modernite içinde karşı tarihsici bir siyaset felsefesi imkanının olduğudur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. KARŞI TARİHSİCİ BİR SİYASET FELSEFESİNİN İMKANI: CUMHURİYETÇİLİK

3.1. Genel Hatlarıyla Cumhuriyetçilik Fikri

Cumhuriyet, mana olarak tarih içinde yaşadığı farklılıklarla siyaset felsefesini meşgul eden en hassas kavramlardan birini oluşturur. Örneğin Cicero'nun kullandığı anlamıyla cumhuriyet ve modern devletlerin kendilerini cumhuriyet olarak tanımlamaları arasında kurulan benzerlikler ve farklılıklar çağdaş cumhuriyetçi düşünce geleneğine, klasik cumhuriyetçi gelenekten nasıl bir bakiye kaldığı veya ne gibi farklılıklar olduğunu görmek açısından önemli olabilir. Bu tarz örnekler çoğaltılabilir. Ancak kesin olan nokta cumhuriyet kavramıyla ilgili bir tartışmaya, cumhuriyet kavramının kökenlerine ve tarihsel uğraklarına değinerek başlanabilir. (Goyard-Fabre, Cumhuriyet, 2003b: 172).

Cumhuriyetçi düşünceyle ilgili bu sebeple, öncelikle bahsedilmesi gereken nokta Platon'un *Devlet* kitabının Batı'daki çevirilerinde geçen "Res Publica" ifadesidir. Platon'un *Devlet*'inin çağdaş çevirilerde gördüğümüz "Res Publica" terimi esas olarak "cumhuriyet" anlamına gelmez. Tunçel'in de belirttiği üzere Ranciere, Platon'un felsefesindeki cumhuriyet ve demokrasi geriliminden bahsetse bile kavramın tarihsel anlamının cumhuriyetten farklı olduğu açıktır (Ranciere'den aktaran Tunçel, 2010: 19). "Devlet" kitabının orjinal adı "Politeia"dır. "Politeia" esas itibariyle "Anayasa" olarak çevrilebilir ama Strauss bu kavramın tam olarak kastettiği anlamın "rejim" olduğunu ifade eder. Rejim, basit olarak hükümet sistemlerini kastetmekten fazlasıdır. Klasik rejim anlayışı, hukuksal değil, siyasal bir öz taşır ve bir siyasal topluluğun karakteri ile bu karaktere bağlı bütün siyasal ve toplumsal dinamikleri kapsar. Rejim, siyasal topluluğun "ahlaki tonunu" dahi belirleyen bir kavram olarak klasik düşüncede oldukça önemli bir kavramdır (Strauss, 2018b: 136). Bu yüzden cumhuriyetçi fikrin başlangıç noktasını Antik Yunan olarak alamayız. Roma, cumhuriyetçi düşüncenin başladığı tarihsel uğrak olarak çok daha uygun düşmektedir.

Cumhuriyetçi düşüncenin bu başlangıç noktası da dahil olmak üzere tarih içindeki üç uğrağından bahsedilmesi cumhuriyetçi düşüncenin temel gelişim evrelerini anlamak için yararlı olacaktır. Bu üç uğrağın başlangıç noktası daha önce de bahsedildiği üzere Roma, yani Cicero'dur. "Cumhuriyet" kavramıyla doğrudan bağlantılı olmasa da Platon'daki en iyi rejim arayışı hakim temasının Roma'da da karşılığı vardı ve Cicero'nun "Res Publica"sı bu arayışa karşılık gelmektedir. Cicero'ya göre halk, bir sürüden fazlasını ifade eder ve belirli bir bilinçle bir araya gelmiş bir yurttaş topluluğu olarak siyasal ortaklıktır. Cicero'dan sonra Machiavelli, ikinci uğraktan önce önemli bir figür olarak görünmektedir. Machiavelli'ye göre cumhuriyet, "içerisinde demokratik unsurlar barındıran bir halk topluluğudur". Machiavelli, "Prens" kitabında hükümdarın kişiliğine atıf yapmaktadır. Belirli açılardan çelişki veya en basit haliyle bir arada kalmışlık gibi görünen bu durumda en isabetli tespit Fichte tarafından yapılmış görünür. Fichte'ye göre Machiavelli, her ikisi de makul ve tercih edilebilir iki alternatif sunmuştur. (Goyard-Fabre, Cumhuriyet, 2003b: 173-74). Ayrıca Machiavelli'nin düşünce tarihi açısından başka bir önemi de Roma'yı yüceltmesinden ileri gelen alternatif bir cumhuriyetçi okumanın temeli olmasıdır. Skinner, Viroli ve Pettit bu geleneği takip eden düşünürler arasında sayılabilir (Öztürk, 2013: 17).

Cumhuriyetçi düşüncenin ikinci tarihsel uğrağında cumhuriyetçilik fikri ile egemenlik fikrinin bir araya gelmesi vardır. Jean Bodin egemenlik kuramıyla modern devletin temellerini atan düşünürdür. Cumhuriyeti "birçok aile topluluğunun ve onlarda ortak olan şeylerin egemen bir güç tarafından doğru olarak yönetilmesi" olarak tanımlar (Bodin'den aktaran, Kriegel, 2010: 18-20). Peki bu toplulukların, egemen güç tarafından yönetilmesinden ne anlamalıyız? Bodin'in egemenlik düşüncesini kavramak için "gemi metaforu" önemli bir kavramdır. "Nasıl ki omurgası, güvertesi, önü arkası olmayan bir gemi, gemiyle ilgisi olmayan bir odun yığınının ibaretse, bütün bireyleri ve toplulukları birbirine bağlayan ve aileleri ve okulları birleştiren egemen güçten yoksun cumhuriyet de cumhuriyet değildir" Bodin "egemen güç"ü adeta cumhuriyetin temel direği olarak konumlandırmaktadır (Bodin'den aktaran, Goyard-Fabre, , 2003b: 174-75). Ayrıca doğru olarak yönetilme vurgusu burada özellikle önemlidir. Çünkü haydutlar topluluğunun yönetimiyle, yasalara dayalı, meşru bir yönetim arasındaki fark bu nokta üzerinden vurgulanır: "Cumhuriyet bir eşkiya toplumu değildir". Bodin bu

cumhuriyetteki hükümlerliliği tanımlama biçimiyle yeni bir çağ başlatır. Hükümlerliliğin en belirgin göstergesini “yasa yapmak” olarak tanımlayarak “yasamerkezci çağ”ı başlatır. Hükümler, olağan yasalara karşı “bağışık” olsa da tanrısal ve doğal yasalarla sınırlı olmalıdır. Yani Bodin’in hükümlerlilik kavrayışı, bir yönüyle sınırsız, bir yönüyle sınırlıdır. Buradaki olağan yasalara karşı bağışık olma kısmı özellikle önemli ve dikkat edilmesi gereken bir nüansa sahiptir. O da hükümler, olağan yasalara karşı bağışık ve o yasaları kaldırma gibi bir erke sahip olsa bile, hükümlerinin bir yasayı kaldırmak için, cumhuriyetin niteliklerinin de öngördüğü şekliyle makul sebeplere ihtiyacı vardır. Bu da bir yönüyle bağlayıcı diğer yönüyle bağlayıcı değildir. Yine bu konuyla bağlantılı olarak Bodin’in hukuk ve yasa arasında yaptığı kıyasa da değinilmesi gerekir. Yasa, “doğal hak”tan üstün değildir ve doğal hak ile sınırlandırılmıştır. Yasa nihai olarak hükümlerinin çıkardığı buyruklardır. Hükümler “doğal hak” yani tanrısal ve doğal yasayla sınırlanıyorsa, zorunlu olarak “pozitif yasa”⁷lar da sınırlanır (Kriegel, 2010: 20-25)

17. yüzyılda ise İngiltere’de yaşanan siyasal hareketler cumhuriyetçi düşüncenin tanımına kökten bir etki yapar. “Cumhuriyet” artık siyasal topluluğu tanımlamak için değil, kralların mutlak yetkilerine karşı çıkan siyasal rejimi tanımlamak için ve belirli türden bir özgürlük anlayışıyla beraber düşünülmüştür (Goyard-Fabre, , 2003b: 175). Bu özgürlük anlayışını Skinner (2017: 39) “Liberalizmden Önce Özgürlük”⁸ kitabında kasıtlı olarak özgürlük ve hürriyet kavramlarını birbirinin yerine geçecek şekilde kullandığını söyleyerek göstermiştir. Pozitif özgürlük hiç bir şartta negatif özgürlükten ayrı düşünülmemelidir (Tunçel, 2013: 319). Yani tekil bir yurttaşın özgür olmasının ön şartları siyasal toplumun özgür olmasına bağlanmıştır. Bu özgürlük anlayışını anlamak için siyasi beden metaforunu anlamak gerekir. Skinner(2017: 43-45)’ın deyişiyile “Özgür devletler, özgür kişiler gibi öz yönetim kapasiteleriyle tanımlanırlar. Özgür bir devlet, siyasal bedeninin eylemlerinin bir bütün olarak, üyelerin iradesiyle belirlendiği bir topluluktur”. Özgürlüğü “hiç kimsenin başkasına keyfi müdahalede bulunacak güçte olmadığına dair ortak bir bilinçle, yurttaşların birbirlerinin gözlerinin içine bakabilmeleri” biçimindeki bir tahakkümsüzlük olarak tanımlayan Pettit (1998: 24-

⁷ Pozitif yasa ile tanrısal ve doğal olmayan yasa anlaşılır.

⁸ Skinner’ın bu kitabı İsaiah Berlin’in özgürlük kavramsallaştırmasına bir karşı çıkış niteliğindedir. Özgürlüğün negatif olarak anlaşılan yorumunun yetersizliğini gösterme niyetinde olan çalışma, özgürlüğün liberalizm öncesi köklerini göstermektedir. (Skinner, 2017)

25,59) de dönemin özgürlük anlayışının mutlaklık karşıtı olan özgürlük-kölelik çatışması temelinde geliştiğini belirtir. Çünkü farkında olduğu gibi, efendiler kölelerine karşı nazik olabilir. Tahakkümsüzlük vurgusu esasen müdahalesizlikten çok daha fazlasını ifade eder. Pettit açısından Isaiah Berlin'in "müdahalenin yokluğu" olarak anlaşılan negatif özgürlük kavramsallaştırması ve salt katılıma odaklanan ve bu unsuru asli olarak alan pozitif özgürlük yaklaşımı oldukça sorunlu bulunmuştur. Bu iki yaklaşım tarafından kısıtlanmış olan "özgürlük" kavramına "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" bağlamıyla yeni bir yol açmak istemiştir (Pettit'den aktaran, Kartal, 2013: 348)

Cumhuriyetçi fikrin üçüncü tarihsel uğrağı ise Rousseau ve Kant'tır. Onlar, kavrama bir *telos* kazandırmışlardır ve cumhuriyetçi düşüncenin çehresini epey değiştirmişlerdir (Goyard-Fabre , 2003b: 176). Rousseau(2012 :36) cumhuriyeti, "ne çeşit bir yönetim altında olursa olsun, yasayla yönetilen her devlet bence cumhuriyettir: Çünkü, o zaman yalnız işleri yöneten halkın yararadır ve halk da önemli bir varlıktır. Her yasal hükümet cumhuriyetçidir". Cumhuriyet, halkın kendi kendini yönetmesi olarak anlaşıldığı oranda, cumhuriyetçi gelenekteki bu mutlaklığa karşı ussal sınır, Rousseau'nun "genel irade" tezi olarak görünür. "Çoğunluğun iradesinin mutlakçılığa varması karşısındaki en büyük engel, aynı zamanda halk egemenliğinin kuramsal kaynağını oluşturan *genel iradenin kendisidir*" (akt. Tunçel, 2010: 23). "*Genel irade*" söylemi sıklıkla pek çok eleştiriye konu olsa da belirtilmesi gereken önemli nokta, "herkesin iradesi" ile "genel irade" arasında yapılan ayırmadır. Rousseau(2012: 26-27) "herkesin iradesi" ile "genel irade"nin birbirinden epey farklı olduğunu ve "herkesin iradesi"nin özel çıkarların toplamından başka bir şey olmadığını söyler. Genel irade ise en temelde bütünün ortak yararadır. Bu özel çıkarlar birbirlerinden çıkarıldığında kalan bakiye genel iradedir . Bu genel irade öğretisinin önemini gösteren örneklerden biri olarak genel irade öğretisi, Fransa'da monarşi yıkılınca özellikle 1848'den sonra toplumsal haklar mevzusunda sığınılan limanlardan biri olmuştur. Eğer cumhuriyet ortak yarar temelinde yükselmeliyse ve halk kendi iyiliğini zorunlu olarak istiyorsa çalışma hakkı, sağlığın korunması hakkı gibi haklar her yurttaşa tanınması gereken haklar olarak kabul edilmelidir (Goyard-Fabre, 2003b: 177).

Bu tarihsel uğrağın diğer tarafındaysa Kant yer almaktadır. Kant "Ebedi Barış Üzerine Denemesi"nde her devletin kanunlarına temel olması gereken rejimin

“cumhuriyet” olması gerektiğini savunmasının yanında, bu cumhuriyetin şartlarını da üç maddeyle açıklamıştır: Yurttaş topluluğunun özgürlüğü, “tek ve müşterek bir kanun koyucuya bağlılık” ve son olarak da yurttaşların yurttaş olmalarından kaynaklanan eşitlik prensibi (Kant, 1960: 18). Kant’ın ortaya koyduğu bu üç akli ilke cumhuriyetin çağdaş anlamını tanımlayan ilkelerdir. Ortak bir yasa ve yasama birliği altında “özgür ve eşit saygınlık”ta insanların, haklar bakımından dikey bir hiyerarşi olmadan birlikte yaşama arzularını da tanımlayan “kamusal alan”dır. Cumhuriyet artık tarihsel ve toplumsal tanımlamalarını aşarak bir ölçüt olmuştur denilebilir. Birlikte yaşama arzusunun ve siyasal bir toplumun rehber ilkeleri Kant tarafından tanımlanmıştır. Cumhuriyetçi ideal, düzenleyici ilkeleri koyar ve bu “cumhuriyetçi ideal” neredeyse klasik düşünce geleneğine temas eder bir tonda nesnel olarak var olmaktan fazlasını ifade eder. Cumhuriyetçi idealin ilkeleri, kurulu toplumsal ve tarihsel düzene yön gösteren, normatif bir tarzda düşünülmelidir(Goyard-Fabre, 2003b: 177-78);(Satıcı, 2013: 89). Cumhuriyetçiliğin bahsedilen bu tarihsel uğrakları çağdaş cumhuriyetçilik düşüncesini de pek çok açıdan şekillendirmiştir. Çağdaş cumhuriyetçiliği etkileyen daha pek çok olay ve düşünür vardır. Örneğin Fransız Devrimi’nin cumhuriyetçilik fikri üzerindeki etkisi veya özgürlüğü bir ideal olarak koyan Fichte’nin bu özgürlük nosyonunun, cumhuriyet düşüncesiyle olan eklemlenmesi oldukça önemlidir⁹ (Ferry, 2015b: 334)

Bütün bunların ışığında Cumhuriyetçilik düşüncesinin çağdaş siyaset felsefesinde ne gibi bir rol üstlendiğini söylemek gerekir. Cumhuriyetçilik fikri, çağdaş siyaset felsefesi içinde 20. yüzyılın başlarında görmezden gelinen bir siyaset felsefesi anlayışydı. Aslında siyaset felsefesinin dahi artık gözden düştüğü söylenebilirdi. Siyaset felsefesinin ve siyaset felsefesinde alternatif bir tema olarak Cumhuriyetçilik fikrinin belirmesi 20. yüzyılın sonlarını bulmuştur. Bu dalgayı başlatan en önemli olay Rawls’un 1971 yılında “Bir Adalet Teorisi” isimli çalışmasını yayımlamasıydı. Rawls, hem siyaset felsefesine kaybettiği itibarı kazandırmış hem de iki kutuplu dünyadaki Marksist ve liberal gelenek arasında kısır döngüye dönüşmüş siyaset felsefesi tartışmalarını, liberalizme yönelik esastan eleştirileriyle, yeni bir yöne kaydırmıştır. Liberalizmin sorgulandığı ve yeni

⁹ Bu konulardaki detaylı bilgi için çalışmanın 3.3.3 ve 3.3.4 numaralı bölümlerine bakılabilir

alternatiflerin tartışıldığı zeminde, “Cumhuriyetçilik” en öne çıkan fikirlerden bir tanesini oluşturuyordu (Tunçel, 2010: 1-2).

Bu öne çıkışta cumhuriyetçi fikrin kendisini klasik felsefeden ve klasik cumhuriyetçi fikirden ayırmasının da payı vardır. Klasik siyaset felsefesinin konusu en iyi rejimdir ve kuramın her zaman eyleme göre üstünlüğü vardır. İdeal olan gerçekleşmemiştir ve gerçekleşmesi tamamen şansa bağlıdır (Strauss, 2017: 77). Modern bir siyaset felsefesi olarak cumhuriyetçilik sadece ideal olanı değil, aynı zamanda mümkün olanın arayışını da kapsar. Siyaset felsefesinin en önemli noktalarından birini de eylem oluşturur ve klasiklerde ihmal edilmiş eylem cumhuriyetçi fikirde kendisine sağlam bir yer bulmuştur. Bunun yanında cumhuriyetçi düşünce klasik cumhuriyetçilikle de arasına esastan bir boşluk bırakır. Siyasal katılım klasik cumhuriyetçilikte asli öneme sahip bir konudur. Katılım, yalnızca yararlı bir araç olarak değil, “içkin değerinden dolayı” önemli görülür. Çağdaş cumhuriyetçi düşüncede ise katılım asli öneminden ziyade işlevsel olarak faydalıdır. Katılımın kendisi bireyin özgürleşme ereğine hizmet ediyorsa değerli olarak görülebilir. İçkin bir değer taşımaz (Tunçel, 2010: 3-9).

Çağdaş cumhuriyetçi geleneği ayıran en önemli özgül farklılık bu noktada belirginleşir. Birey hakları ve bireysel özgürlüğe verilen önem cumhuriyetçi fikrin temel taşlarından birini oluşturur. Klasik düşüncede rastlanamayacak bu fikir modernite ile birlikte siyaset felsefesi içinde tartışılan bir konudur. Modernite öncesi özgürlüğe asli olarak böyle bir değer biçilmemiştir (Ferry, 2015a: 89).

Cumhuriyetçi düşünce, bu farklılıklara rağmen klasik cumhuriyetçilikten, birey ve toplumun özgürlüğünün¹⁰ aynı çeper içinde muhafaza edilebileceği düşüncesini miras almıştır (Tunçel, 2010: 10). Çağdaş siyasal tartışmaların da önemli bir bölümünü oluşturan bu konu, birey ve toplumun iki tarafının da lehine olacak şekilde çözülememektedir. Liberal ve Marksist düşünce geleneklerinin *haklar* üzerinden yürüttüğü tartışmalar, hakim siyasal gelenekler içerisinde, bu ikiliğin çözülebileceğine dair pek de umut vermemektedir. Cumhuriyetçi düşünce

¹⁰ Burada “alınan miras olarak özgürlüğün” klasik düşüncede siyasal katılım olduğunu belirtmekte fayda var. Hiçbir şekilde modern anlamıyla, klasiklerde olan bir özgürlük ima edilmemiştir. Bu siyasal katılım ve toplumun özgürlüğü modern düşünceye birey ve toplum özgürlüğü olarak taşınmıştır.

tam da bu noktada, doğasından taviz vermeden bu haklar problemini çözebilecek olası tek fikir gibi görünmektedir¹¹ (Ferry, 2015c: 478); (Tunçel, 2010: 12).

3.2. Sorun ve Çözüm Olarak Modernite

Modernite belki de hem siyasal hem sosyolojik açıdan en çok incelenen ve eleştirilen kavramlardan biridir. Kavram tek boyutlu tartışılmayacak kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Çalışmanın bu bölümünde kavramın bütün yönüyle incelenmesi mümkün olmadığından genel olarak modernite ve onun öncülü ve içkin değeri Aydınlanma'dan ne anlaşılması gerektiği, temel eleştiriler ve buna karşılık yapılan savunular ele alınacaktır.

Modernite'yi anlamak için öncelikle Aydınlanmanın ne olduğunu kavramak gerekir. Modernite bütün anlamsal tartışmalardan ve bakış açılarından öte feodalizm sonrası ortaya çıkan ve 20. yüzyıldan sonra küresel çapta etkili olan “kurumlar ve davranış biçimleri” olarak özetlenebilir. Bu kurumsallaşma ve davranış biçimleri pek tabii ki endüstrileşme, kapitalizm, ulus devlet ve aklın otoritesinden ayrı düşünülmemelidir (Giddens, 2010: 28-29). Bu dönemi tanımlayan kuramsal ve kurumsal bütün değişimler Aydınlanma'dan bağımsız düşünülemez. Aydınlanma'nın bütün dünyada yarattığı zihniyet dönüşümünün modernite'ye ne şekilde taşındığı, modernite'nin özgül farklılığını açıklayan veri setini oluşturur. Aydınlanma ve modernite birbirlerinden ayrı süreçler olmasına rağmen, aralarında ayrılamaz bir bağ vardır. Aydınlanma ve modernite arasındaki kopmaz bağı Heidegger, “modernitenin nihilizmine giden yoldaki bir büyük olay” olarak görmektedir (Heidegger'den aktaran, Zimmerman, 2011: 55). Oldukça olumsuz bir tonda da olsa Aydınlanma ve modernite arasındaki değişken ilişkinin boyutunu görmek açısından oldukça önemli bir tespit olarak bakılmalıdır. Bu süreç ilişkisi baz alınarak mevcut eleştiriler aktarılacaktır.

Ortaçağ'ın ve Rönesans'ın sonunda aklı, tek otorite olarak kabul eden bir düşünce akımı gelişmiştir. Bu düşünce akımına göre, bilginin yegane kökü akıldır ve başka bir bilgi kaynağı kabul edilebilir değildir. Bütün süreç boyunca akıl, başka herhangi bir toplumsal değer ile rekabet etmekten bile uzaktır. Mutlak olarak düşünce biçimini değiştirmiştir ve geçmişin teleolojik doğa tasarımı yerini mekanik bir evren tasarımına bırakmıştır. Artık bir “ben” çağından söz edilmektedir ve dış

¹¹ Detaylı olarak çalışmanın 3.3.4 numaralı bölümünde değinilmiştir.

dünya, artık öznenin etki edebileceği bir malzemeden ibaret görülmektedir (Ewald, 2010: 9-11). Geride insan aklının temaşa ederek hayran olacağı, düzenli bir evren yani “kozmos” kalmamıştır. Düzen ve ahenk artık dış dünyaya, insan yani modern özne tarafından dışardan verilecektir. Bütün “büyüsü bozulmuş” evren, insan zihninin bu evreni keşfetmek için girişeceği bir düzen değil, aktif olarak yönlendirmek için uğraşacağı bir nesne halini almıştır (Ferry, 2020: 87). Ferry (2012: 18-19) antik düşünceden modern düşünceye bu keskin dönüşün esestetik üzerinden oldukça isabetli bir analizini verir. Modernite öncesinde “güzel”in belirli maddi ve nesnel ölçütleri bulunduğu varsayılıyordu. Modernlerde ise “güzel” mefhumu ancak özneyle bireyin “dolaysız beğenisi” ile anlaşılabilir bir hale gelmiştir. Artık estetik fikri, kendisini dayandıracığı bir nesnelliği yani doğayı yadsımış olur.

Bu “Ben” çağının gelişi aydınlanma düşünürlerinin perspektifi göz önüne alındığında anlaşılabilir. Aydınlanma düşünürleri insana dair olan her şeyi “anlamak ve açıklamak” istiyorlardı. Bilimsel atılımların da yarattığı ortamda akla duyulan güven Aydınlanma filozoflarının da karakteristik özelliklerindendir. Daha önce de kısmen bahsedildiği gibi dünyayı ve insanı anlama ve açıklama hususunda gizem, kehanet gibi ögelere tam bir güvensizlik vardır ve bu sürece doğal olarak sadece akıl eşlik etmektedir (Goyard-Fabre, 2003a:126). Teorik ve pratik alanın tamamı, artık aklileşmiş özgür ve otonom bireyin faaliyet alanını oluşturmaktadır (Satıcı, 2013: 188-89). Geçmişin felsefi sistemleri “dogma” kabul edilerek eleştirilmekteydi ve artık aydınlanmış düşünce yeni bir etik, hukuk, siyaset kurgulamalıydı. Felsefe artık sınırlı bir alanda değil, yaşamın her tarafında görülmeliydi. Çünkü Aydınlanma her şeyden önce insanın aydınlanmasıdır. Örneğin Voltaire’e göre felsefe, belirli bir felsefi sistem kurmaktan öte her yeredir ve “kendi inancını yayma çabasıdır” (Voltaire'den aktaran Goyard-Fabre, 2003a: 126-27).

Aydınlanma düşüncesinin genel mantığında aydınlanma, zorunlu olarak dönüştürücü olmalıdır. Düşüncelerin siyasi ve toplumsal dönüşümleri ve reformları etkilemesi gerekmektedir. Bu değişim ve dönüşümün gerçekten de Fransa’da olağanüstü güçlü olarak yaşandığı söylenebilir. Bu değişim rüzgarlarını engellemekle görevli kişiler dahi bu zihinsel dönüşümden kurtulamamışlardır. Bu toplumda yaşanan değişim ve dönüşümler ülke sınırlarının da dışına taşınarak

birçok yerde büyük etkiler yaratmıştır. Goethe dahi Aydınlanma Çağı'nı, Fransız felsefesi ve bu felsefenin yeşerttiği kavramlarla tanımlamaktadır (Goyard-Fabre, 2003a: 128).

Aydınlanmacılar, bu dönüştürme işine sadece kuramsal bir açıdan yaklaşmayıp, bu dönüşümün toplumsal ve siyasal koşullarını hazırlamaya çalışmışlardır. Yapmaya çalıştıkları dönüşümler ve yenilikler, Fransız Devrimi'nin epey sonrasında 1848 yılında toplumsal haklar mevzuuyla ilgili tartışmalarda bir açıdan etkili olduklarını gösteriyor. Aydınlanmacılar sadece “bağnazlık ve batıl inanç” ile mücadeleyi değil, genel bir toplumsal dönüşümü hedeflemekteydiler. Örneğin adaletsizlikleri engellemek, refahı ve kültürel gelişmişliği arttırmak, yasalar karşısındaki eşitliği ve birey özgürlüğünü sağlamak, çalışma özgürlüğü ve kamu yardımı gibi toplumsal hakların kazanımını elde etmeye çalışmak bunlardan bazılarıdır (Goyard-Fabre, 2003a: 128-31).

Aydınlanma düşüncesiyle ilgili bahsedilmesi elzem olan başka bir nokta ise kapsamlı bir “ilerleme” düşüncesidir. İlerleme inancı her zaman yeni olanın daha iyi olduğu inancıyla bağlıdır. Bunun topluma bütünsel bir açıdan yayılması bu noktadaki ilerleme düşüncesinin ayrımını oluşturur (Snyder, 1999: 36). Yani ilerleme düşüncesi toplumsal kurumların belirli bir kısmını değil bireysel, toplumsal ve siyasal bütün kurum ve aşamalarını içermektedir. Örneğin eski tanrı-merkezli bir yaşam kavrayışının yerini, hümanizmin de etkisiyle insan-merkezli bir anlayış almıştır. Bu insan merkezli anlayış, tarihsel aşamadaki zorunlu bir ilerlemedir. Bu nokta özel bir önem arz etmektedir. Her ne kadar bu kapsamlı ilerleme çabasında özel bir vurgu yok gibi görünse de Eagleton (2014: 19)'ın da vurguladığı gibi, Aydınlanma bütün bu toplumsal meselelerin dönüşümünü sağlar. Aydınlanma hareketinin en şüpheli baktığı ahlaki meselenin din meselesi olduğu ve bütün bir tarih okumasının “gözünü iktidar hırsı bürümüş bir ruhban kasta karşı seküler mücadelenin tarihi” olarak okunduğu iddia edilebilir. Bu, çok da temelsiz sayılamayacak bir iddiadır. Çünkü, Ferry (2020, s. 81)'nin de gösterdiği üzere, modern dünyayı yaratan şey en temelde “antik kozmolojinin çöküşü” ve “dini otoritelerin eşi benzeri görülmedik sorgulanması”dır. Ancak yine de sertlik dozajının doğruluğunu sorgulayan düşünürlerin de olduğu belirtilmelidir. Bu düşünürlerden Cassirer, bu inanç meselesinin merkezi rolünü kabul edip, özelde bir

din düşmanlığı değil, dinsel meşruluk sorununun yattığını söyler(Cassirer'den aktaran Eagleton, 2014: 21-22).

Aydınlanma'nın akla ve ilerlemeye yaptığı bu keskin vurgu, yine bu temalar üzerinden eleştirilere uğramıştır. Adorno ve Horkheimer(1995: 20-23) Aydınlanma'nın, insana doğaya egemen oluyormuş illüzyonunu yarattığını, ilerleme ve tekniğin ise “birlikte geliştiği ekonomik sistem” yani kapitalizmden ayrı düşünülemeyeceğini savunurlar. Ayrıca bu düşünörlere göre aydınlanmanın akılcılığı yıkıcı ve totaliterdir. Hitler ve Stalin, toptan aklileştirme sürecinin bir parçasıdır. Bu aklileştirme kendi başına zaten totaliterdir. Bu akılcılık ve ilerleme idesi altında toplumun toptan aklileştirilmesiyle “bireyin özerkliği” tamamen sonlanacak ve Aydınlanma akılcılığına “içkin” olan totalitarizm açığa çıkacaktır (Ferry, 2015a: 9-10). Benzer bir yorumu Bauman ve biraz farklı olarak Strauss ve Heidegger'de de görmek mümkündür. Bauman (1997: 25) Holocaust'un “bir hata, ilerlemenin normalde doğru giden yolunda bir sapma ve uygar toplumun normalde yolunda giden sağlıklı yapısındaki bir tümörden başka bir şey olmaması” düşüncesinden dolayı, Holocaust'un “modern uygarlığa ve temsil ettiği her şeye bir antitez olarak” görülmediğini söyler. Bauman, Holocaust'un modern uygarlığın görmek istemediğimiz diğer yüzü olduğunu belirtir. Vattimo (Heidegger'den aktaran,1999: 93-94)'ya göre ise Heidegger için, teknolojik dünyanın özü saf bir “metafizik”tir. Hatta gezegen üzerindeki her varlığı birbirine bağlamayı ve her şey arasında nedensel bağlantılar kurmayı amaçlayan teknoloji, metafiziğin son derece gelişmiş bir safhasıdır. Heidegger metafizik ve teknik arasındaki bu ilişkiden yola çıkarak, hümanizmin ortaya koyduğu değerlerin, tekniğin ortaya koyduklarına alternatif olamayacağını, çelişkilerin ise en iyi ihtimalle görünüşte olacağını savunmuştur. Strauss ise aydınlanmanın ilerleme ve araçsal aklının yarattığı “teknik”teki gelişmelerin, klasik filozofların aşına olmadığı daha komplike ve gelişmiş bir tiranlık, yani totaliter rejimleri doğurduğunu ve modernitenin bu tehlikeyi tahlil etmek konusunda aciz olduğunu söyler (Strauss'tan aktaran Aksoy, 2018: 218-21). Horkheimer da (2005: 134) akli ilerleme inancının masum olmayan tarafını şu şekilde çok iyi ifade etmiştir:

“Rasyonalist ilerleme inancı sadece insani güçlerin açındırılmasının sınırsız olanakları karşısındaki saygıyı ve insanlığın daha iyi bir geleceğine yönelik ahlaki

arzuyu dile getirmekle kalmaz, aynı zamanda kendi zamana bağlı Ben'inin tüm sonsuzluğa narsist bir biçimde yansıtılmasını da oluşturur”

Aydınlanmanın akliliğinin zorunlu bir şekilde “zulüm ve gayrı insanilik” olduğu yorumu totalitarizmin bütün tarihsel yükünü “akla” yıkmak anlamına gelmektedir ve bu Aydınlanma akılcılığına olan eleştiri, köklerini Nietzsche ve Heidegger fenomenolojisinden almaktadır. Bu indirgemeci anlayış, Ferry(2015a:14)’nin deyişiyle “akılcılığın, iradeciliğin, bireyciliğin, tekniğin ve bilimin eleştirilmesi; yapaylığa karşı doğaya, devlete karşı topluma, mekanikçiliğe/düzenekçiliğe karşı teleolojiye ve nihayet, son kertede, modern düşünceye karşı antik düşünceye değer kazandırılması”dır.

Moderniteye yönelik bu eleştirilerde “tekniğin gelişimi” ve totalitarizmin arasındaki bağ, tesadüfi veya sapma sayılamayacak kadar sıkı ve asli olarak görülür. Bauman (1997: 25)’ın modernite eleştirisiyle Heidegger’in modernite eleştirisi son tahlilde bir açıdan benzer sonuçlara götürür (Güngörmez, 2016: 93). Yaşanan şeyler hiç bir şekilde bir sapma ve yoldan çıkma değil, modernitenin unsurlarının “zorunlu sonucu” olarak görülmüştür (Ferry, 2015a: 17). Bu eleştiriler Modernite’nin akla ve ilerlemeye yaptığı vurguyla tekniğin olası sonuçlarını görünemez bir şekle soktuğunu iddia etmektedir. Örneğin Heidegger’e göre tekniğe nötr bir şey olarak bakılamaz. Onun deyişiyle “tekniği nötr bir şey olarak gördüğümüzde, mümkün olan en kötü tarzda tekniğe teslim oluruz; çünkü bugün özellikle pek rağbet gören bu tasarım, bizi tekniğin özü karşısında büsbütün körleştirir” (Heidegger, 1998: 44). Strauss’un, modernite içinden modernitenin olası sonuçlarının tehlikelerini görmek konusundaki “acizlik” eleştirileriyle beraber düşünüldüğünde, “modern özne” için “teknik” fethedilecek dış dünya için yararlı bir araç olarak görünecektir (Aksoy, 2018: 225); (Özlem, 1998: 18). Horkheimer’in “modern özne” ile ilgili yaptığı oldukça orijinal bir tahlili de ek olarak hatırlatmakta yarar var. Horkheimer (2013: 120)’a göre doğa, insan için yani özne için basit nesne haline geldiği ve aklın kullanımı da araçsallaştığı sürece “özerk” ve “özgür” kabul edilen “özne”, gittikçe kaybolmaya başlayacaktır. Horkheimer, modern sanayi toplumunun “nihilist” görüntüsünün altında doğanın nesneleştirilmesinin ve aklın araçsallaştırılmasının yattığını söylemiştir.

Heidegger için teknik, modernitenin totaliter karakterinin sadece bir yönünü oluşturur. En az teknik kadar önemli olan başka unsurlar da vardır ve esasen bu

unsurlar “teknik” sorununu tamamlar görünür. İlki “sistemin aklılığı” ki daha önce aydınlanma akılcılığının, modernitedeki en önemli bakiyelerinden biri olduğuna değinilmişti. İkinci olarak “öznellik metafiziği” artık doğa yerine insanı merkeze koyan, hatta ölçüt olarak doğayı bir kenara bırakan zihniyet dönüşümünün en mücessem karşılığıdır (Heidegger'den aktaran Ferry, 2015a:18). Descartes (1994: 33)’ın “Metot Üzerine Konuşma” kitabındaki “düşünüyorum o halde varım” önermesi hatırlanıldığında “özne fikri”nin modern felsefe ile beraber geliştiği ve modernitenin doğaya ve yazgıya hakim insan temasına dönüştüğü görülmektedir. Descartes (1994: 125-26)’ın “Ben” üzerine söyledikleri bunu kanıtlar niteliktedir:

”Ben duygusu, (...) güçlerimiz üzerinde bu merkezî hâkimiyete erdiği; kendisini tasarlanmış bir şekilde dünyanın referans sistemi haline getirdiği; bu dünyanın tutarsızlığına (incohérence), dağınıklığına (multiplicité) ve karmaşıklığına karşı, öğretilen açıklamalara karşı, bir yaratıcı reformlar odağı yaptığı an artık kendisini dile getirilmesi imkânsız bir duyumla (sentation) beslenmiş olarak hisseder.”

Ayrıca bu öznellik metafiziği “sebepliliği”nin sınırsızca genişletilmesiyle Hegel’in idealizminde zirveye ulaşır.¹² Sebepliliği “her şeyin bir sebebi olduğu” savı üzerine kuruludur ve teoride her şeyin bilinebilir olduğu sonucuna zorunlu olarak ulaşılır. Bu öncüller Hegel’in “tarihin tam olarak bilinebilir olduğu” tezine atıfla, Heidegger için tam anlamıyla bir metafizik olarak değerlendirilmiştir (Ferry, 2015a: 23-24). Son olarak “sosyo-ekonomik-siyasal totalitarizm”, bürokratik örgütlenmeyi kastetmekle beraber tekniğin getirdiği kompleks ve gelişmiş bir yapıyı da imler. Heidegger’e göre “teknik”le beraber bu üç unsur modern uygarlığın dört yüzünü oluşturur (akt. Ferry, 2015a: 18). Son olarak Heidegger’in modernite eleştirisinin çalışma için özellikle önem arzeden kısmı, klasik siyaset felsefesinin imkanını sorgulayan Strauss için bir alan açması olmuştur. Heidegger doğayı kendisi içinde anlamlı, “hiyerarşik” yani, özne faaliyetinden bağımsız olarak bir anlamı ve düzeni olan yapı olarak düşünmüştür. Yani “öznellik dışı” bir siyaset felsefesi artık kendisine bir hareket ve tartışma alanı bulabilmiştir. Modern felsefeyi tanımlayan özgül ayrımlardan “öznenin faaliyeti” ve “merkezi” konumunun

¹² İrادی özne olarak değil sadece sebepliliği sınırsızca genişletildiği andan itibaren, “mutlak an” geldiğinde filozof tarihin tamamını bilebilir hale gelecektir. Burada kastedilen pratik tarih felsefesi değildir.

Heidegger felsefesindeki yokluğu zorunlu olarak “antiklere bir dönüş”ü kuvvetli bir şekilde işaret eder (Ferry,2015a : 38).

Strauss, moderniteyle birlikte gelen iki kavramın doğal hakkı yok saydığını ve bu yok sayışın zorunlu olarak siyaset felsefesi imkanını da yok ettiğini savunur (Strauss, 2017: 52). Strauss için siyaset felsefesi ancak iki şartta mümkün olabilir: İlk olarak olan ve olması gereken arasında bir boşluk olmalıdır. Örneğin en iyi rejimin gerçekleşmesi ancak şansa bağlıdır. En iyi rejim sorusu ancak bize olanı yargılamak için bir ölçüt sağlayabilir (Strauss, 2017: 77). Montesquieu’nun “kanunların ruhu” dediği “doğal hak” mefhumu da bu pozitif olanı yargılamak için başvurabileceğimiz merciidir (Aron, 2010: 45). İkinci olarak doğal hakkın mümkün olduğunun ön kabulü gerekir. Çünkü doğal hakkın varoluşu, siyaset felsefesinin varoluşuyla eş zamanlıdır. Modern toplum bilimleri bu iki ön şartı, iki temel unsura dayanarak reddederler. Bunlar “tarihsicilik” ve “olgu-değer ayrımı” yani “pozitivizm”dir (Ferry, 2015a: 52-53).

Bu noktadan sonra Strauss’un yanıtladığı ve sormaktan kaçınılmaması gerektiğini belirttiği soru, siyaset felsefesinin hangi aşamada bu yadsımanın kurbanı olduğudur. Strauss için bu sorunun cevabı açıktır ve bu yolu açan sadece belirli sosyal bilimler değil, bir bütün olarak “modernite”dir. Strauss için modernite “başlangıcından itibaren çöküşe meyleder.” Örneğin ona karşı çıkışlar dahi ancak modernitenin başka ve daha güçlü bir tarafını ortaya çıkarır. “Rousseau” ve “Kant” ingiliz faydacılığına karşı çıkmışlardır ama bu karşı çıkış nihayetinde Hegelci tarih felsefesine neden olmuş ve tarihsiciliğin güç kazanmasını sağlamıştır (Strauss, 2011: 289);(Ferry, 2015a:17). Strauss’a göre 18. yüzyıldaki, doğal hakkın modern yorumunun yarattığı kriz, tarihin keşfini ve tarihsiciliği doğurmuştur. Eski Yunan’daki doğanın karşısına tarih konulmuştur. Eskilerin bir ölçüt olarak Doğa’ya boyun eğdikleri noktada, yeniler insanın tarihsel bir varlık olduğunu ve bunun yanında geçmişe baktıklarında sonsuz bir kültür çeşitliliğini görürler (Raynaud, 2003: 251). Tarihsici modernistler bu çeşitliliği, kültür ve yasa formlarının göreliliğine ve doğal hakkın reddi argümanına yormaya eğilimlidir. Leo Strauss’a göre ise bu çeşitlilik, doğal hakkın reddinden ziyade, doğal hakkın kabulünü sağlar. Bu kadar çok “iyi” anlayışını sınavacağımız bir ölçüt olmadığı için, iyiye dair bir şey söylemek de pek mümkün olmaz (Strauss, 2011: 30)

Görüldüğü üzere Strauss'un tarihsicilik analiziyle, modernite eleştirisi benzer sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Modernite bir kriz içindedir ve bu kriz esasen siyaset felsefesi krizidir. Modernite “tarih ve pozitivizm”den dolayı siyaset felsefesinin imkanını yadsımaktadır. Çünkü tarih ve bilim, modern kültüre içkin bir durumdadır (Snyder, 1999, s. 19). Siyaset felsefesinin imkansızlığı sonuç olarak doğal hakkın da yadsınması anlamına gelmektedir. Pozitif olanı, yani tarihsel ve toplumsal yasaları ölçecek doğal haktan mahrum kalındığında ise ortaya herhangi iyi anlayışları arasında akli seçim yapmayacak bir “kör irade” ve görelilikle baş başa kalınacaktır. Modernite, Heidegger’de olduğu gibi Strauss’ta da tamamen yadsınmaktadır. Ancak arada oldukça önemli bir fark vardır. Heidegger modern aklı mahkum ettikten sonra “akıldışılığa” paye verirken, Strauss antik aklı modern aklın yerine ikame etmeyi ister(Ferry, 2015a: 15,57).

Ferry (2015a: 57-58), Strauss ve Heidegger’in bu fenomenolojik eleştirilerinin belirli bir meşruiyete sahip olduğunu söylemektedir. Özellikle tarihsicilik ve siyaset felsefesinin karşı karşıya konumlandırılması ve tarihsiciliğin siyaset felsefesi imkanını reddettiği argümanı dikkate alınmak durumundadır. Buna rağmen Ferry, moderniteye dair öncülleri itibarıyla ilgi çekici görünen bütün bu eleştirilerin sonuçlarının ve bu sonuçların yaratacağı sakıncaların dikkatli tahlil edilmesi gerektiğini ve modernitenin bütün bu sorunlarına rağmen çözümün de modernitenin içinde bulunması gerektiğini savunur(Ferry, 2015a: 57-58). Ferry (2015a: 41-44) hem antik akla dömuşün siyasi ve felsefi bazı riskler taşıdığını, hem de Strauss’un savının bazı açılardan oldukça indirgemeci olduğunu savunur. Ferry’e göre bütün bir modernitenin ve tarih felsefesi sistemlerinin hepsinin tarihsici olduğu şüphelidir. Öncelikle siyasi olarak en büyük risklerden biri antik düşüncenin “antidemokratik” olmasıdır. Klasik siyaset felsefesinde doğa ölçüttür ve doğa aynı zamanda eşitsizdir. Toplumsal hiyerarşi ve eşitsizlik klasik siyaset felsefesi için doğal olmasından dolayı yadırganmaz. Klasikler, insanlar arasında doğadan kaynaklanan bir hiyerarşi tahayyül ederler. Modern eşitsizlik ise doğal olarak değil, toplumsal ve yapay bir eşitsizliktir. Başka bir açıdan Ferry, Strauss’un doğal hak tasavvurunun bugünün insan haklarının tam da karşısında olduğunu belirtir. Antik Yunan’daki doğal hak Ferry’e, doğal hiyerarşi alt üst olduğunda insanın doğal eşitsizliğinin devam etmesinin garantisi olarak görünür. Ayrıca insan haklarının var olma sebeplerinden öznellik için yapılan totalitarizm eleştirisinin,

totalitarizmin ilkeleriyle oldukça ters değerlere sahip insan hakları mefhumunun da eleştirisi anlamına geleceğinden, tutarlı olmadığını düşünmektedir. Diğer açıdan insan haklarının tamamen “modern bir buluş” ve “öznellik metafiziği”ne bağlı olmasından hareketle, totalitarizm eleştirisindeki tutarsızlığa rağmen, antik düşüncede insan hakları adına hiçbir şey bulunmadığı için antik akla dönüş ile insan haklarını savunmanın arasında da bir tutarsızlık olacağını belirterek, Strauss’un bu konuda tutarlı davrandığını belirtmiştir. (Ferry, 2015a: 41-43,58). Çünkü insan hakları ve klasik doğal hakkın özsel olarak birbirinden tamamen farklı olduğunun anlaşılması gerekir. Doğal hak, insan haklarıyla uyumlu modern değerlerin hiçbirisiyle uzlaşamaz görünür. Özgürlük ve bu özgürlüğün iradi kullanımı olarak öznelğin yarattığı uzlaşsallık, daha önce de değinildiği üzere doğal olan ile karşı kutuptadır. Bu yüzden de Strauss’un modern değerlere yönelik kuşkusunun doğal olarak haklar mevzubahis olduğunda klasik doğal hakkın modern doğal hakka karşı üstünlüğünü vurgulayan bir iddia olarak ortaya çıkması şaşırtıcı değildir.

Antik düşünceye dönüşün felsefi risklerine gelirse, öznellik eleştirisi üzerinden yürüyen bu eleştiriler, “akıldışılık” ve “ahlakdışılık” gibi iki tehlike barındırır. İlk olarak basitçe “her şeyin bir sebebi vardır” olarak anlaşılan “sebep ilke”sini tamamen yadsımak. Aklı da tamamen devreden çıkarmayı gerektirir. Tarihsel sürecin tamamen bilinemez ve esrarlı oluşu gibi bir argüman bütün akıl süreçlerini devreden çıkardığı için sakıncalıdır. Bunun yerine sebep ilkesini tarihe sınırsızca uygulamak da olan “tarihsiciliğin” sınırlandırılması daha makul görünmektedir. İkinci olarak “eyleyen özne”nin iradesini yadsıyarak “özgürlük” fikrinin aşındırılması, bütün etik bakış açılarını amaçsız bırakmaktadır. Eyleyen öznenin yani iradi eylemin ortadan kaldırılmasının yaratacağı edilgin tavır geçerli ise Ferry’nin deyişiyle “teknolojinin yol açtığı yıkımları, totalitarizmin vahşetlerini ya da kötülüğün sıradanlığını ifşa eden yapıtlarla ortalığı doldurmak gereksizdir” (Ferry, 2015a: 44-45). Strauss da “öznellik metafiziği” açısından olmasa da “iyi toplum arayışı”nın tarihsel olmayan karakterine olumsuz bakan ve tarihi akılla kavranabilir süreç olarak görmeyen “radikal tarihsicilik” adını verdiği düşünceyi Heidegger’i kastederek şu sözlerle eleştirir: “Ulus bilgeliği ve itidâlden hayli yoksun bir haletiruhiye içindeyken, ulusunun bilgelikten ve itidâlden en az nasip almış olanlarının hükmüne, kaderin takdiri olarak razı olma veya daha ziyade bu

hükümü hoş karşılama imkânı ve aynı zamanda da bilgelik ve itidâlden söz etme imkânı vermişti” (Strauss, 2017: 66).

Sonuç olarak Ferry (2015a: 46-47)’e göre, “sebepliliği” ve iradi eylem olarak “özgürlük” fikrinin sınırsızca düşünülmesine karşı olmayla bu kavramların sınırlandırılması ve “düzenleyici fikir” olarak kullanılması arasındaki farka dikkat edilmesi gerekir. Bu sınırlandırma ve ilkeleri “ontolojik hakikat” yerine düzenleyici fikir olarak değerlendirme, modernitenin içerisinde “karşı tarihsici” bir siyaset felsefesi imkanının anahtarıdır. Modernite’nin bütün özgül ayrımlarını içerisinde taşıyarak, tarihsicilik tuzağına düşmeyecek bir modern siyaset felsefesinin oluşum şartlarını anlamak için Fichte’nin felsefesinin, onu Alman idealist felsefesinden ayırt eden yönleri bilinmelidir.

3.3. Çözümün Bir Parçası Olarak Fichte

Johann Gottlieb Fichte 1762’de Saksonya Romenau’da doğmuştur. Fakir bir aileden gelmesine rağmen çocukken yerel bir soylunun dikkatini çekmiş ve o destek ile eğitim görebilmiştir. 1780’de teoloji eğitimi almak için Jena Üniversitesi’ne girmiştir. Kendisini ilk etkileyen kuram “belirlenimcilik” kuramı olmuştur. Bu durumu sorun olarak görüp Fichte’nin aklını başına getirmek için bir rahip Spinoza’nın “Ethica”sı ve bir çürütmesini vermiştir. Bu çalışmayı yetersiz bulan Fichte’de beklenen etki ters olsa da yaşamının ilerleyen döneminde başka bir düşünsel mecraya kaymıştır. “Ahlaksal özgürlük” mefhumunu keşfetmesiyle Fichte kendisini artık Spinoza’nın karşı kutbunda konumlandırmıştır. Kendisini üne kavuşturan çalışma ise Kant ile buluştuğu sırada ona vermiş olduğu “Tüm Tanrısal Bildiriş Üzerine Bir Deneme” adlı eserinin yayınlanmasından sonra gerçekleşmiştir. Çoğu kişi denemeyi Kant’ın yazdığını zannetmiştir ve Kant tarafından denemenin Fichte tarafından yazıldığı övgüyle deklare edilince, Fichte’nin adı gitikçe ünlenmeye başlamıştır (Copleston, 2010: 45-47)

Fichte döneminin en zengin düşünce dünyasına sahip filozoflarından biridir. Pek çok alanda eser vermiştir ve ahlak, özgürlük, hukuk, din, bilgi felsefesi gibi alanlarda etkisi yadsınamayacak düşünceler geliştirmiştir. Felsefesi aslında tam olarak kendisini göstermektedir. Kendi döneminin siyasal olaylarına yabancı kalmamıştır (Topakkaya, 2011: 9). Hatta Fransız Devrimi ile alakalı düşünceleri

kendisinin siyasi yönden tehlikeli ve Jakoben olarak düşünülmesine dahi neden olmuştur (Copleston, 2010: 46).

Topakkaya(2011:9)'nın aktardığına göre “Fichte kendisini Kant felsefesinin tamamlayıcısı olarak betimler”. Kesinlikten uzak bir önerme olarak düşünülse bile en azından Kant'ın felsefesine Fichte'nin katkısı şüpheyi bırakmayacak kadar açıktır ve Fichte Kant'ı yarı idealist olarak tanımlamaktadır. Objektif olarak bakıldığında Fichte olmadan Kant'tan Hegel'e geçiş oldukça muğlak ve alışılmadık görünmektedir. Fichte, makul olarak bakılacak olursa Kant'tan Hegel'e geçişi sağlayan düşünsel köprü sayılabilir. Bu varsayış “felsefe tarihi” ve “Alman İdealizmi” açısından bütün kopuklukların açıklanabilir olmasını sağlayacaktır. Fichte'nin Kant'tan etkilendiği gibi Hegel'in de Fichte'den oldukça etkilendiği açıktır ve bu durum düşünsel bağlantının somut göstergelerini görmek açısından önemlidir (Topakkaya, 2011: 9-10). Fichte, en keskin tarihsici felsefeleri etkilemiş olsa da aynı zamanda karşı tarihsici bir siyaset felsefesinin imkanı açısından önemi şüpheyi götürmez bir konumdadır.

Fichte'nin bu merkezi önemini anlayabilmek için kendi felsefesinin en önemli kavramı olarak “Ben” iyi anlaşılmalı zorundadır. Birçok düşünür bu kavramı farklı anlamlarda yorumlamıştır. Örneğin basit bir örnek olarak “Ben” kavramı kimi düşünürlerce mutlak bir kavram olarak düşünülmüştür. Bu anlamda zorunlu olarak “nesnelerin benin dışında varolamayacağı” gibi bir sonuca ulaşılmaktadır (Topakkaya, 2011: 10,29). Luc Ferry((2015a: 114) ise bu üç ilkenin yararının dönemin düşünürleri ve sonrasında uzun yıllar boyunca anlaşılmasız olarak kaldığını savunmaktadır.

Öncelikle bu ilkeler;

1. “Ben = Ben”
2. “Ben $\neq$ Ben-Olmayan”
3. “Ben içerisinde, bölünebilir bir Ben-Olmayan'ı bölünebilir bir Ben'in karşısına koymak” (Ferry, 2015a: 115)

Fichte'nin mantığını içeren bu üç ilkenin anlamı, modernitedeki bir çok önemli sorunu çözmede yardımcı olacak anahtar şemayı sağlayacaktır. Fichte'nin

amacı doğal haktan ayrı bir pozitif hakkın varlığını yadsıyan tarihsicilik modellerine karşı çıkmaktı. Bu da Ferry (2015a: 115)'nin deyişiyile “hem modern(yani irade özgürlüğü ve akıl idealarını koruyan) hem de esasen karşı tarihsici bir doğal hak felsefesinin önşartları”nı sağlar. Luc Ferry ve Alain Renault'nun “Siyaset Felsefesi” kitabı boyunca getirdikleri çözüm önerileri ve eleştirileri ile modern siyaset felsefesine dair çözümlemelerinin temeli, bu üç maddelik mantıksal şemada yatmaktadır.

Kavramın açıklamasına geçmeden önce daha önce de sık sık vurgulandığı üzere “gerçeklik ile akliliğin” özdeş olduğunu savunan “akılcı tarihsici” savını siyaset felsefesi imkanını ortadan kaldırdığı gösterilmişti. Ancak bu sav tam tersi olarak gerçekliğin tamamen akli olmadığına kadar giderse bu sefer varoluşçu veya radikal tarihsiciliğin tuzağına düşülmüş olur. Yine aynı şekilde, siyaset felsefesi imkanının ve hatta akılcılığın tamamen dışlanmış olacağı söylenebilir. Ayrıca Fichte'ye göre iki şekilde bu felsefi tuzağına düşülebilir: “İdealist yol ve gerçekçi yol”. İlk durumda nesne, özneye indirgenir ve nesnenin varoluşu tamamen özneye bağlanır. İkinci durumda ise özne nesneye indirgenir ve özne nesneye bağlı olarak sadece “temsilde” varolabilir. Bu ilkeler bu yüzden akılcı tarihsiciliğin yerini sarsacak potansiyeli içerisinde barındırır. (Fichte'den akatan Ferry, 2015a, s. 115-16)

Kavramın açıklamasına geçmek gerekirse ilk ilke “Ben eşittir Ben'e” önermesi düşünülmelidir Fichte “Ben” kavramını oluştururken “yanlıştan doğruya doğru” Kantçı yöntemi izlemektedir. Yani Ferry'nin Philonenko'dan aktardığına göre Fichte “Mutlak Ben”den değil, “aşkınsal yanılsama olarak Ben”den yola çıkar ki bu tam da Kant'ın “*saf aklın yanılgısı*” dediği şeydir. Hegel (1976: 68-69) Fichte'nin felsefesinin en üstün ilkedeki hareketle geliştirilmiş olmasının, büyük bir paye taşıdığını ama diğer yönden felsefesinin mutlak Ben'den hareket etmesinin, “dışardan gelen herhangi bir ampirik şey” kabul etmediğini ve ilkenin sadece “kendisinin kesinliğini taşımasına rağmen hakikati taşımadığı”nı savunur. “Ben” kesinlik ise ve kesinlik öznel ise kendi dışında her şeyi yok sayan “Mutlak Ben” en yüksek ilke olarak kendisiyle çelişir. Ben'in mutlak olarak düşünülmesi hatasına Hegel dahi düşmüş görünür. Ben'in mutlak olmaması, sadece bir yanılsama olması bu noktada oldukça önemlidir. Çünkü Hegel'in varsaydığının tersi olarak “Ben” mutlak olmadığı için “sınırlı özne” muhafaza edilebilmektedir. “Ben” mutlak

olduğu andan itibaren “sınırlı özne” muhafaza edilemez. Bunun nedeni her şeyin varoluşunun “Ben”e bağlı olmasındandır. Hegel’in “ampirik kanıtın kabul edilmediği sadece düşüncenin “Ben”i kanıtlaması” dediği şey de aslen bununla alakalıdır (Ferry, 2015a: 119-21)

Bu noktadan sonra ikinci ve üçüncü ilke, ilk ilkeyle oldukça bağlantılı olarak düşünülmelidir. Yani ilk ilke olarak “Ben”in mutlak olmadığı anlaşıldığı anda ikinci ilke olan “Ben eşit değildir Ben Olmayan’a” önermesi çok açık şekilde anlaşılır hale gelmektedir. İlk önermenin tam karşısı olacak bir ikinci ilke olarak düşünüldüğünde, üçüncü bir ilke tarafından uzlaştırılmaları gerekir. Bu noktayı açmak gerekirse, “Ben” mutlak değildir ve içinde sınırlı özneyi muhafaza edebilir ve ayrıca mutlak olmadığı için Hegel’in eleştirisi geçersizdir ve ikinci ilkenin varolmasında herhangi bir problem yoktur. Eğer ilke, içinde sınırlı özneyi muhafaza ediyorsa, mutlak anlamda “Ben Olmayan” da içinde sınırlı nesneyi barındırabilir. Aslında ilkeler, idealizm ve gerçekçiliğin de ifadesidir. Özne idealizmi, nesne ise gerçekçiliği imler. İdealizm “Ben olmayanın mutlak reddini” içerirken, “gerçekçilik”, Ben’in mutlak reddini içerir. Normalde mantıki olarak yan yana gelmesi mümkün olmayan iki ilke olduğu söylenebilir. Çünkü iki ilke de temel olarak diğerinin yokluğuna dayanır (Ferry, 2015a: 121-24); (Fichte, 2006: 208-10). Ferry (2015a: 124)’e göre bu iki ilkenin üçüncü bir ilkeyi zorunlu olarak dışlaması gerekiyormuş gibi görünse de aralarında sadece bir “antinomi” yani görünüşte bir çelişki var gibi görünmektedir. Bu çelişkiyi üçüncü ilke çözmelidir ve bir uzlaştırma yapmalıdır. Bu uzlaştırmının olabilmesi için üçüncü ilkede karşıtlık da mutlak değil kısmen bir karşıtlığa dönüşmüş, yani Fichte’nin tabiriyle, ”bölünebilir bir “Ben”, bölünebilir “Ben olmayan”ın karşısına koyulmuş oluyor. Başka bir ihtimalde, mutlak olarak düşünüldüğü anda, ilkeler arasında bir uzlaştırma sağlayacak üçüncü ilke herhangi bir şekilde düşünülemez hale gelir. ”Ben” ve “Ben olmayan” gerçekliğin asla tamamını kapsamazlar. Bu iki ilke gerçekliğin iki yarısını oluşturur. Bu, Fichte’nin insani sınırlılıkları hatırlatmak ve kendi dışında nesnel bir varoluşun varlığını gösterme şeklidir. Özne ve nesnenin sadece birbirlerine indirgenemez ve farklı olduğunu değil, aynı zamanda belirli biçimde ilişkili olduğunu da gösterir. Çünkü sınırlı olarak düşünülen bir “Ben” ancak nesne tarafından sınırlanabilir. Diğer taraftan gerçekliğin tamamını “Ben Olmayan”ın doldurduğu düşünüldüğü anda da bu nesneyi sadece “Ben” sınırlandırabilir. Yani

bu iki ilkenin veya kavramın ilişkili olduğu savı da bir anlamda zorunluluk içerir. Bunun yanında özne ve nesnenin birbirlerine indirgenemez olduğunu ortaya koyan bu formülasyon, tarihsiciliğin de tam anlamıyla reddini içerir.¹³ Ayrıca akıl ve iradeyi terk etmemesi bakımından da modern olmayı sürdürür. Modern bir siyaset felsefesini tanımlayacak bir ilkeler dizisinin, Fichte'nin ilkeleriyle anlam bakımından örtüşeceği açıktır (Ferry, 2015a: 124-29, 140-41). Bu ilkeler son tahlilde iradi özneyi dışlamadığı için “öznellik” varsayılmıştır. Özneliliğin varsayılmasıysa, değiştirilmesi ve dönüştürülmesi gereken nesnelliği işaret etmektedir.

Fichte'ye göre basit bir örnek olarak “monarşi”yle “cumhuriyet” arasında bir antinomi vardır ve halihazırda ister “monarşi”, ister “cumhuriyet” olsun bütün ortak yaşam tipleri temel bir toplumsal ilişki gerektirirler. Ferry'nin Philonenko'dan aktardığına göre bu, “barış durumu” olarak tanımlanabilir ve formülün ilk basamağını “Ben” yani “sav” oluşturur. Monarşiler ise “barış durumu” olarak düşünülen temel toplumsal ilişki biçimin ortaya çıkardığı tarihsel devletlere karşıt olarak düşünülür ve “karşı sav”ı oluşturur. Ferry (2015a: 146-48)'e göre Fichte felsefesindeki çatışmanın kaynağında bu antinomi yatmaktadır.

Fichte'nin değiştirici ve dönüştürücü eylem olarak “Devrim” fikrine çok da uzak olmadığı söylenebilir. Örneğin Fichte, Fransız Devrimi'yle yoğun olarak ilgilenmiştir. Fransız Devrimi'ni Kopernik Devrimiyle başlayan süreç ile beraber düşünme eğilimindedir ve Fransız Devrimi'ni kavrayış şekli de bu paralelliğin kapsamı konusunda oldukça aydınlatıcıdır. “İnsan hakları” ve “insana saygı” olarak yorumladığı Fransız Devrimi'nin Kopernik Devrimi'yle paralelik kurduğu noktası da tam olarak burada saklıdır. Kopernik Devrimi insanı, “özne” olarak insan, yani iradi olarak karar verme yetisine sahip “eyleyen insan” haline getirmiştir (Ferry, 2015b: 334-35). Ferry (2015b: 334)'nin deyişiyle “Kopernik Devrimi(...) nesne dogmatizminin tesis ettiği kölelikten kurtulmaktan ibaretse, doğal olarak her dogmatik, hatta yeter derecede eleştirel olmayan felsefe(...) olsa olsa insanın tarihi karşısındaki bütünsel özgürlüğünü inkar etmeye götürür.” Fichte, tarihsel oluşun “eyleyen özne”yle ilişkisini kurarak, insanın özgür eyleminden bağımsız bir determinizm fikrini sonuna kadar reddetmiştir.

¹³ Bu noktada Hegel felsefesinin ortaya koyduğu tam özdeşliğin hatırlanması gerekmektedir.

Fichte'nin Kant eleştirisi de bu noktadan itibaren başlamıştır. Kant'ta ince olarak varolan “dogmatizm”, onu “doğanın niyeti” olarak formüle edilebilecek, insanın eylemlerinden bağımsız bir “tarihsel belirlenim” fikrine götürmüştür. Fichte'ye göre ortada, ne “kendinde iyi” ne “kendinde kötü” denilebilecek, ancak ve ancak “özgür” yani iradi öznenin uygulamalarıyla oluşan bir “çokluk” vardır ve bu çokluk da sadece “özgür insan” iyi oldukça iyi hale gelebilir. Kant'ta adil devletin kuruluşunun, özgür eylemin bir sonucu olarak değil, “patolojik olarak zorbalıkla koparılmış bir anlaşma” olarak sunulması, Fichte'nin Kant'ta gördüğü dogmatik tının bir kısmını oluşturur (Ferry, 2015b: 335-36). Fichte'de Kant'tan farklı olarak bütün “akılcı ve belirlenimci tarih vizyonları” yadsınmaktadır. Aslında tam da bu yüzden, bütün bu bahsedilen çeşitliliğin ancak nötr kabul edilebileceğini, özgür insanın özgür eylemiyle dönüştürülebileceğini savunmuştur (Ferry, 2015b: 337).

Ferry(2015b: 338)'e göre Fichte'nin Kant'a yönelik bu eleştirisi, ardıl başka bazı eleştirileri ve kopuşu da gerektirmiştir. Tarihi sürecin itici gücünün ne olduğuna dair yapılan eleştiriyi, tarihin başlangıç noktasının ne olduğu takip etmelidir. Bu yüzden Fichte, Kantçı “doğa hali/savaş hali” formülasyonunu eleştirmiştir. Fichte yine tam bir tutarlılıkla, doğa durumunun iyi veya kötü değil “nötr” olduğunu iddia etmiştir. Çünkü eğer doğa durumu iyi veya kötü olursa, insanın özgür faaliyetiyle şekillenen bir tarihsel çeşitlilik değil ancak insan faaliyetinden bağımsız olarak düşünülebilecek, iyiye veya kötüye akan “tarihsici” denilebilecek bir tarih algısı mümkün olacaktır.

Bir diğer önemli nokta da aslında Fichte üzerinden, Fichte sonrası moderniteye dair eleştirilere ne şekilde cevap verileceği veya bunun ne oranda isabetli olacağı konusudur. Ferry(2015b: 339), Fichte'nin, Kant'ın tarih felsefesi eleştirisinin her “akıl hilesi” teorisinin, Rousseau'nun tarih felsefesi eleştirisinin de her “romantik tarih teorisi”nin eleştirisi olarak düşünülmesi gerektiğini söyler. Bu yüzden Fichte üzerinden “akılcı tarihsici”liğin, radikal tarihsiciliğin ya da ampirik tarihsiciliğin çoğu tezini moderniteden bir kopuş yaşamadan çözme imkanı yakalanmış olur.

Kant'ın tarih felsefesinin eleştirisinin en önemli noktalarından birini tarihsel sürecin belirleyici unsurunun ne olması gerektiği konusundaki belirsizlik

oluşturur. Hegel'in "aklın hilesi" kuramını hatırlatır tarzda bir "doğanın niyeti" mi yoksa insanın özgür eyleminin mi başat unsur olduğu ilk bakışta anlaşılmasa görünür. "İlerleme idesi"nin Kant'ın felsefesinde yer almasına rağmen ilerlemeye dair duyulan iyimserliğe, insanların eylemlerine duyulan "iyi niyet" eşlik etmez. Tarihteki bireysel akıl dışılık ve çıkarların toplamında, zorunlu olarak bir "ilerleme" idesi bulunur. Bu "doğanın niyeti" muğlaklığı, Kantçı yorumu Hegel'in "aklın hilesi" kuramına oldukça yaklaştırmıştır denilebilir (Ferry, 2015b: 339-41). Kant, hür iradeyi ve akli tamamen reddediyor gibi görünmese de "*Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*"nin ilk beş önermesinde doğaya yönelik vurgusu akıl ve irade özgürlüğü geride bırakacak denlidir. Kant (1982: 119) doğaya yüklediği inayeti üçüncü önermesinde şu sözlerle ifade etmiştir: "Doğa gereksiz hiçbir şey yapmaz ve amaçları için kullandığı araçlarda müsrif değildir. Doğa insana akıl ve akla dayanan irade özgürlüğü vermiştir; bunu yapması, bağışları bakımından doğanın maksadının açık bir belirtisiydi". Ayrıca dördüncü önermesinin başında, doğanın bu ilerlemenin gerçekleşmesi için seçtiği aracın toplumdaki "antagonizm" olduğunu söyler. Bu kavramın açıklanmasında, bu antagonizmin insanın "toplumdışı toplumsallığı" olduğunu, insan doğasında bu toplumsallığa dair güçlü bir eğilim olsa dahi, bunu takiben bu toplumsallığı, toplum dışı bir bireysel direncin takip ettiğini iddia etmiştir. Bu direnç dördüncü önermede pejoratif olarak düşünülmemiştir. Çünkü bu bireysel isteklerin, yani etik dışı bakış açılarının toplumdaki dinamizmi arttırıp, tembelliği engelleyeceğini, insanlardaki yükselme ve mevki elde etme arzusunun toplumdaki ilerlemenin gerçekleşimine yardımcı olacağını söyler. Kant' göre, eğer bütün bu toplumdışı istek ve direnç olmasaydı insanın içindeki gelişebilirlik ile ilerleme potansiyeli sonsuza kadar saklı kalmış olacaktı (Kant, 1982: 120-21). Ancak Ferry (2015b: 339-42) bu Kantçı varsayımın asla Hegel'deki gibi mutlak anlamda "bilimsel ve nesnel" olmadığını sadece, Kant felsefesinin önemli unsurlarından olan "düşünsel bir yönetici ilke" olarak görüldüğünü savunur. Çünkü buradaki kritik nokta, Kant'ta iyi toplum için insan özgürlüğü önemli olmasına rağmen, iyi toplum tek başın insan özgürlüğüne bağımlı olarak kavranmaz. Hatta iyi toplum, etik bakış açısının dışından açıklanmaya çalışılmıştır. Bunu anlamak için Kant'ın iyi toplumla ilgili tasavvuru oldukça dikkat çekicidir. Kant "iblis toplumunda dahi adil yönetimin tesis edilebileceğini" düşünür (Kymlicka, 2016: 397). Çünkü kurulan düzen tam da insanların bu akıl dışılıklarının ürünü olarak düşünülmüştür. Bütün bu göstergeler

baz alındığında düşünömsel bile olsa iradeye bağımlı kılınmayan tarih vizyonu yadsınamaz durmaktadır.

Ferry (2015b: 356-59)'e göre Kant ve Hegel'de gördüğöümüz “aklın hilesi” veya “doğanın niyeti” olarak adlandırılan “akıldışılıkların akla”, “antagonizmanın uyuma”, “toplum dışılığın toplumsallığa” hizmet ettiğı türünden kuramların en radikal eleştirmeni Fichte'dir. Fichte ilerleme idesinin kullanımıda etik tarih vizyonundan hiçbir şekilde taviz vermez. Tarihin motorunun doğa ya da tarih değil özgürlük olduğunu savunmuştur. İnsan asla “doğal düzenin bir oyuncacı” olarak görölemez. İnsanın “iradi özne” olarak etik dışı tarih vizyonlarındaki durumu “öznellik metafiziğı”nin de aşınması anlamına gelecektir.

Başka bir yönüyle, bu tarih felsefelerinin geçmişe fazlasıyla bağımlı olması da Fichte tarafından reddedilmiştir. Fichte için aslanan gelecektir ve iradi öznenin gelecekte yapacakları ve mutlak anlamda düşünölmese de teleolojik olarak özgürlüğün konulmasıdır. Tarihe hiçbir şekilde zorunluluk atfedilemez ve tarihsel ilerlemenin yegane ölçütü de “başarı” değildir. Yani tarihte ilerlemenin olduğunu görmek için “başarı” bir ölçüt olarak alınırsa örneğın “filozofların haklılığı onların başarısıyla” paralel düşünölmek durumunda kalınır ki bu da başka açmazlara neden olur. Diğer bir açıdan insanın özgür eylem fikri, Fichte'yi doğa ve kültür arasında keskin bir ayırım yapmaya götürmüştür. Kültürün oluşumunun yegane kaynağı olarak insanın özgür faaliyeti konulmuştur ve Ferry (2015b: 364-66)'nin deyişiyile bu kültürün oluşumunda eğer bir hile varsa bu “aklın hilesi” değil, ancak “özgürlüğün bir hilesi” olabilir ve özgürlüğün hedefi gelecekte aranabilir.

Bu gelecek vizyonlarına karşıt bir konumda bulunan Rousseau'nun tarih felsefesinin bu aşamada incelenmesi oldukça uygun görünmektedir. Fichte için Rousseau oldukça ütopycı görünür. İnsanlara iyi toplumun sınırlarını göstermesinin yanında, insanlara “ona ulaşma araçlarına işaret etmeden” bir “olması gereken” çizer. “Eyleyen özne”nin, Fichte'nin kuramındaki yeri düşünöldüğünde, Fichte için bu “olması gereken”in, olma biçimlerinin de düşünölmüş olması gerektiğı açıkça ortaya çıkmaktadır (Ferry, 2015b: 372-74). Rousseau için “trajik” olarak düşünölebilecek, “olan ve olması gereken” arasındaki kapanamaz ayırımın, Fichte açısından konu dışı olması, yani bunun “özgür ve eyleyen özne” için varsayılan telosu, etik vizyonu ve “eylem planını içermemesi

Fichte'nin Rousseau'yu "romantik bir düşü" olarak olumsuz bir tonda anmasına sebep olmuş olabilir (Tütüncü & Tütüncü , 2019: 21) Fichte'den aktaran Ferry, 2015b: 374).

Fichte'nin doğa konusundaki görüşleri ise doğanın nötr olması üzerine yaslanır. Yani doğa eylemsizliği simgeler. Doğa'nın harekete geçirici bir yönü olamaz. Tarihte kötü olarak düşünülebilecek tek bir şey varsa o da "tembellik"tir. Bu tembelliği de ancak, eyleyen insan, özgür eylemleriyle yıkabilir. Doğal olanın dönüştürülmesi de ancak bu şekilde olabilir. Rousseau'nun tam tersi paradigmadan söylediği gibi kültürel gelişimin yozlaştırıcı etkisi, Fichte için tamamen geçersiz bir argümandır (Ferry, 2015b: 372-75). Rousseau'nun kültürü yozlaştırıcı bulmasının nedeni, başlangıç durumuna yüklediği olumlu karakterdir. Rousseau antik " altın çağ" anlatılarının bolluk, saadet, barış, güven ve sadelik tasvirlerini oldukça cezbedici bulmaktadır. Bu antik karakteri moderniteyle ve modern kültürün yarattığı insan tipiyle kıyaslaması "ilerleme" idesine oldukça olumsuz bakmasına sebep olmuştur (Rousseau'dan aktaran Tütüncü & Tütüncü , 2019: 86-87). Ayrıca Rousseau için pozitivist toplum ve tarihsici yaklaşımlar insanlığa ancak yıkım getirebilecek olgulardır. Rousseau ilerleme idesinin temelinde sadece çürük ve yozlaşmış bir toplum görmüştür ve bu durum sebebiyle de "ilerleme" ancak bu yozlaşmışlığın ilerlemesi olarak düşünmüştür(Bağce, 2013: 171). Rousseau açısından ancak "geri dönüş" bir ilerleme sayılabilir. Rousseau'nun başlangıç durumunu "iyi" sayması ilerledikçe yozlaşan insan fikrini destekleyen bir kavrayış yaratmıştır. Çünkü ilerleme ancak "başlangıç durumu" yani "doğa durumu" kötüyse iyi olarak düşünülebilir. Altın çağın çekiciliğiyle beslenen geçmişin parlatılması, Fichte gibi özgürlüğün tam kullanımının gelecekte olduğunu ve geleceğin geçmişle kurulamayacağını düşünen bir filozof için yanlış bir tarih tasavvuru olarak görülmüştür (Ferry, 2015b: 374-75).

Rousseau'nun antik çağ anlatılarında cezbedici bulduğu sakinlik ve sadelik Fichte açısından "romantik bir tembellik" olarak görünür. Fichte Rousseau'da "iyi" Kant'ta "kötü" olarak varsayılan başlangıç tasvirlerindeki "eylemsizlik" durumunun, bizzat insan doğasına ait olduğu kabul edildiği andan itibaren eylemsiz doğanın ne "hile" yapabileceğini ne de herhangi bir "niyeti" gerçekleştireceğini savunur. Doğal eylemsizlik hiçbir şartta iyi olamaz. Hiçbir "ilerleme" idesini içinde barındırmayan ve "özgürlük" nosyonuna hiçbir şekilde bir hareket alanı tanımayan

bir eylemsizlik fikri, Fichte için ölü doğmuştur denilebilir. Diğer taraftan kötü olarak varsayılsa dahi, doğal olana yüklenen bu kötülük farklı şekilde de olsa “özgürlük” yoksunluğu olarak anlaşılmaktan kurtulamayacaktır. Doğa “iyi” veya “kötü” olarak düşünüldüğü sürece, akıl ve iradeyle doğayı işleyerek onu iyi veya kötü yönde dönüştüren “öznellik metafiziği” yok sayılmaya devam edilecektir (Ferry, 2015b: 376-77).

3.4. Luc Ferry ve Alain Renault: Modern Bir Siyaset Felsefesinin İmkânı

3.4.1. Haklar Sorununa Karşı Tarihsici Bir Çözüm: Cumhuriyetçilik

Şu ana kadar modern bir siyaset felsefesinin imkânının tarihsici düşünce nedeniyle pek çok açıdan yok sayıldığı görülmüştür. Strauss’un, modernite içinden moderniteyi eleştiriyor gibi görünen düşüncelerin dahi modernitenin bir ileri aşamasını oluşturan “modernitenin ikinci dalgasına” sebep olduğu savı bu konuda oldukça dikkate değerdir (Strauss, 2011, s. 289-90). Bu modernite eleştirisi açık olsa da “Rousseau” ve “Kant” modern akıldan tamamen kopmuş değillerdi. Sadece ortaya koydukları öncüllerin, sonuçları beklenilenin tersinde bir etki yaratmıştı (Tütüncü & Tütüncü, 2019: 20). “Siyaset felsefesinin imkânının yokluğu” bağlamında, Kant ve Rousseau’nun, moderniteyi eleştirirken “modernitenin ikinci dalgası”na sebep olarak tarihsicilik ve Hegel’i yaratması, Strauss’un en vurucu tespitlerinden birini oluşturmaktadır (Ferry, 2015a: 17).

Asıl mesele, çalışma boyunca vurgulandığı üzere modernitenin içinde yani “öznellik metafiziği” ile “iradi özgürlük” nosyonunu reddetmeyen, bunun yanında karşı tarihsici, yani doğal hak arayışı olarak siyaset felsefesini reddetmeyen “modern bir siyaset felsefesi”nin imkânı problemidir.

Öncelikle mevcut durumdaki demokratik değerler konusundaki kırılmanlık pek çok açıdan bu siyasi düşüncelerin olası pek çok durumda başarısızlığını simgeleyecek faktörler olarak düşünülebilir. Yani bir örnekle açıklamak gerekirse, Renault (2015c: 459-62), Fransa’da yapılmış bir anketin sonuçlarıyla ilgili oldukça dikkate değer tespitlerde bulunur. Bu ankete göre bazı demokratik değerler konusunda oldukça, “kırılgan” bir tablo ortaya çıkmaktadır. Ankette dramatik

sayılamayacak seviyede konsensusun sağlandığı noktalar, Fransız Devrimi’ne dayanan değerlerdir. Demokratik değerlerin durumunun, olması gereken noktadan epey uzakta olduğu açıktır. Mevcut siyasal geleneklerin, demokratik değerlerin ve insan haklarının kesin bir örtüşmesinden ziyade arada belirsiz alanların kaldığı ince bir bağlantı şeklinde düşünüldüğü söylenebilir.

Mevcut siyasal gelenekler açısından, sosyalizm ve liberalizmin, belirli bir konsensus sağlaması pek mümkün görünmemektedir. İleride gösterileceği üzere kendi doğallıkları içerisinde belirli bir uzlaşım kurulması, bunun yanında toplumsal ve bireysel hakların bu uzlaşım zemininde bütün haklar uzamına dahil edilmesi pek çok sebeple oldukça zordur (Ferry & Renault, 2015: 465).

İlk olarak, liberalizmin haklar konusunda, karşı tarihsici bir paradigma geliştiremeyeceği üzerine yoğunlaşmak gerekir. Liberal düşüncenin demokratik olarak kabul edilen değerler konusunda birtakım şüphelerinin olduğu açıktır. Neo-liberal düşünceye esin kaynağı olmuş liberal düşünür Hayek, halkın çoğunluğunun otoritesi dahil her otoritenin bireysel özgürlük lehine genel ilkelerle, yani pozitif yasalarla sınırlandırılması gerektiğini belirtir. Kısaca ifade etmek gerekirse, bireysel özgürlükler kolektif faydaya feda edilemez (Hayek, 2012:85). Hayek (1997: 60) sadece hukuk aracılığıyla sınırlandırmanın da ötesine geçerek Hukuk, Yasama ve Özgürlük adlı çalışmasının üçüncü cildinde, halkın çoğuna dayanan bir siyasal sistemin olası bütün kuşkularını ortaya serer:

” Demokrasi teriminin, artık insanın fazlaca izaha gerek kalmaksızın kendisini adayacağı belirli bir kavramı ifade etmekten çıktığı ve şimdilerde sıkça kullanılan anlamlarının bazılarında bir zamanlar ifade ettiği idealler için bir tehdit haline geldiğini açıkça ortaya koymak için soruyorum. Hükümetin halkın çoğunluğu tarafından onaylanan ilkelere göre yönetilmesi ve barış ve özgürlüğü koruyacaksa bu şekilde idare edilmesi gerektiğine kesinlikle inanıyorsam da samimiyetle itiraf etmeliyim ki, eğer demokrasi çoğunluğun sınırlanmamış iradesinin yönetimi anlamında kabul edilirse ben demokrat değilim ve hatta böyle bir hükümeti tehlikeli ve uzun vadede işe yaramaz addediyorum”

Hayek’in, çoğunluğun iktidarına ve bu iktidarın bir halk despotizmine dönüşmesine yönelik şüphesi her ne kadar Hayek’e özgü görünse de pek de yeni sayılamaz. Fransız Devrimi’nin liberal yorumcularının da benzer şüpheleri taşıdığı açıktır. Fransız Devrimi sonrası, “sadece vergi mükelleflerinin oy kullanabilmesi”

gibi özel şartlara sahip bir oy kullanma hakkı tasavvurunun, “halk egemenliğı” gibi değerleri aşındıracağı kesindir. Fransız Devrimi’nin kazanımlarının bu şekilde farklı bir siyasi yelpaze tarafından özüne uygun düşmeyecek bir forma sokulma çabası, her yurttaşın “eşit ve özgür” varsayıldığı beyannamenin ruhuyla herhangi bir şekilde uyuşmamaktadır. Bu tutarsızlığın, güncel yorumcularının da konu hakkındaki söylemlerinin sürekliliğı baz alınarak, liberal düşünce geleneğine “içkin” olduğu çıkarımı yapılabilir (Ferry & Renault, 2015: 466-68).

Sosyalist düşünce geleneğı ise içerisinde barındırdığı “tarihsici” nüve sebebiyle “hak” olgusuna yönelik bir “değersizleştirme” eğilimindedir. “Doğal hak” mefhumunun çok tipik bir tarihsici göreliliğı kurban edilmesini sosyalist gelenek içerisinde gözlemlemek mümkündür. Beyannamelerde vurgulanan insan hakları mefhumunun reddi, bu açılardan şaşırtıcı olmayacaktır. İnsan hakları, modern bir doğal hak olarak evrensel, tümel ve tarih üstü bir karaktere sahip olması hasebiyle, herhangi bir şekilde tarihsel ve toplumsal değerlere referans verilerek savunulamaz. Beyanname ve insan haklarının karşı tarihsici savunusu da, bütün tarihsici argümanların mutlak anlamda yadsınmasını içerir (Ferry & Renault, 2015: 469-72).

Ferry ve Renault (2015: 479)’nın “özgürlükler olarak haklar” ve “talepler olarak haklar” kavramları üzerinden yaptıkları, siyasi yelpazenin iki kanadını temsil eden liberal ve sosyalist düşünce geleneğinin karşı tarihsici eleştirisi dikkate alınmaya değerdir. Liberal gelenek, toplumsal haklar olarak anlaşılabilen “talepler olarak haklar” a olumsuz yaklaşırken, sosyalist gelenek de “özgürlükler olarak haklar” a yönelik içerisinde bir şüphe barındırır. Örneğın Hayek’in yaklaşımının tarihsici özelliğı, toplumsal haklara kökten karşı çıkışında somutlaşır. Toplumsal düzeni düzeltmeye yönelik her iradeci yaklaşım, son tahlilde toplumun çok daha fazla bozulmasına neden olacaktır. Hayek’in değış tokuşu ve bu değış tokuşun serbestçe yapılabileceğı pazarı, doğal düzenle açıklaması oldukça manidardır. Hayek’e göre doğal düzen, hakim olunabilecek, değıştirilebilecek değıl, ancak keşfedilebilecek bir öz taşır. Ona hakim olmak, her şeyi daha kötü yapmayı ve hatta iradi eylemcilikten doğan bir totalitarizm tehlikesini içinde taşır. Hayek’in adeta antik düşüncenin doğaya yüklediğı inayeti tekrarlarcasına, eyleyen ve dönüştüren bir insanı kısaca öznellik metafiziğini tarih adına reddediş olduğı manidardır. Sonuç olarak Hayek negatif ve pozitif haklar olarak ayırdığı haklardan

sadece negatif hakların, yani insanın pazardaki bireysel özgürlüğünü ve teşebbüs gücünü arttıracak hakların meşru olduğunu savunur. Talepler olarak haklar yani pozitif hakların ise ne şekilde olursa olsun, toplumsal düzene dışarıdan müdahale ederek, tarihin topluma içkin olan gelişimine sekte uğratıp, toplumu totalitarizm tehlikesiyle baş başa bırakacağını savunur (Ferry & Renault, 2015: 588-97). Haklar konusundaki bu garip görünen tarihsici sav ile sosyalist geleneğe içkin zorluğun sebepleri Amerikan ve Fransız Devrimi'nin ifade ettikleri üzerinden takip edilebilir.

Liberal geleneğe ruhunu veren devrimin “Fransız Devrimi”nden ziyade “Amerikan Devrimi” olduğu söylenebilir. Bu iki devrim arasındaki çok temel farklılıklar, düşünce gelenekleri açısından oldukça önemli olarak görülmektedir. Amerikan Devrimi, “toplumun doğal işleyişi” içinde kendiliğinden gelişen bir süreç olarak hakların kazanımı ve toplumun düzenlenişini ifade eden bir anlama sahiptir. Yani “özne”nin iradi olarak eylemde bulunarak değiştirme gücünü yadsıyan bir yönü olduğunun unutulmaması gerekir. Tarih ve toplum, kendi organik süreçlerine müdahale eden bir “kontrolcü devlet” aygıtı olmaksızın pekâlâ kendi yolunu bulabilecek ve ilerleyebilecek bir şemayı oluşturabilirler. Kant’ın şemasına çok benzeyen bir şekilde bireylerin özel çıkarlarının peşinden gidebilmesinin önündeki engeller ortadan kaldırıldığı anda, iyi denilebilecek bir toplum, bu özel çıkarların çarpışmasından doğal olarak çıkacaktır. Doğal hakkı yaratan da herhangi bir etik dünya vizyonundan bağımsız tarihin kendiliğinden meydana getirdiği “ortak akıl”dır (Renault, 2015: 480-82).

Fransız Devrimi'nin temsil ettiği değerler ise Amerikan Devrimi'yle bir karşıtlık içindedir. Ferry ve Renault (2015: 482)'nin deyişiyle, “erdem sahibi bir irade tarafından, ahlaki bir ideal adına, toplumun radikal olarak düzeltilmesi” olarak anlaşılabilir. İyi toplum ve doğal hak ancak “etik bir dünya vizyonu” kavrayışı içinde düşünülebilir hale gelmiştir. Bu da doğal hakkın sadece “siyasi irade aracılığıyla bir pozitiflik kazanabileceği” inancını doğurmuştur. Değişim “yukarıdan aşağıya” belirli bir etik vizyonu harekete geçiren bir tarzda anlaşıldığı haliyle, toplumun evrimsel sürecini yadsıyarak, kelimenin tam manasıyla bir devrimci harekete dönüşür (Ferry & Renault, 2015: 482-83).

Bu iki “devrim temsili” iki farklı tarih kavrayışını içermektedir ki bu iki tarih kavrayışının ortaya konuluşu modern düşünce geleneklerinin yaslandıkları

tarih vizyonunu da gösterecektir. Amerikan devrimin temsil ettiği tarih kavrayışı, toplumdaki özel çıkarların rekabetinden ve sadece bu alanının açılmasıyla, toplumun tarihin bir görünmez eli vasıtasıyla gelişeceği varsayımı, Kant'ta “doğanın niyeti” denilebilecek, Hegel'de ise “aklın hilesi” olarak geçen kurama oldukça yaklaşıyor (Ferry & Renault, 2015: 484). Yalnız tarihin kuram içinde temsil edildiği yer, Kant'tan ziyade Hegel'e yakındır. “Doğa'nın niyeti” Kant'ta sadece “düşünsel bir ilke” olarak bulunur. Asla nesnel gerçeklik olarak bakılmaz (Ferry, 2015b: 341).

Fransız Devrimi'nin temsil ettiği tarih kavrayışı iradi özgürlüğü varsayan ve toplumu dışarıdan “etik bir dünya vizyonu” ile dönüştürmeyi amaçlayan “pratik tarih felsefesi” olarak adlandırılabilir. Bu tarih felsefesinin felsefe tarihindeki karşılığının, görüldüğü üzere “Fichte” olduğu açıktır. “İlerleme” idesinin Fransız Devrimi sonrasındaki rolünün özgül ayrımı, insanın özgür eyleminin bir sonucu olarak gelişen toplum varsayımı altında kavranabilir olmasıdır. Amerikan Devrimi'nde “ilerleme” varsayımı ancak ve ancak devletin yokluğu durumunda toplumun görünmez elleri vasıtasıyla olur ki bu da zaten Hegelci tarih tasarımının somutlaşmasıdır (Ferry & Renault, 2015: 484).

Peki bu iki tarih vizyonunun ne gibi sakıncaları olabilir? Ferry ve Renault (2015: 485-88)'ya göre etik tarih vizyonu Jakoben terörünü anımsatırcasına “terörizm” tehlikesini içerir. Liberal geleneğe içkinleşmiş “aklın hilesi” olarak formüleleştirilebilecek tarih anlayışı da hakları, tarihin akışını olağan sürecine bırakmaktadır. Bu sebeple tarihsicilik, hakları değersizleştirme ve iradi öznenin etki alanının dışında bırakarak tarihe havale etme tehlikelerini içerisinde taşır. Çünkü doğal hakla ilişkin hiçbir şekilde teleolojik olmayan hakların gerçekleşiminin “tarihin görevi olduğu” ve “tarihsel ve toplumsal”ı evrensel ve tarih üstünün önüne koyan bir bakış açısından doğan bir düşünce, modern doğal hakkın yani evrensel ve tarih üstü bir nosyon olarak insan haklarının değersizleştirilmesini sağlayacaktır. Bu durumda Strauss (2011: 29-30)'un doğal hakkın modernite içindeki yitimi olarak siyaset felsefesi imkanının kaybolmasından söz edilebilir.

Liberalizmin ve hatta sosyalizmin öncülleri farklı olsa da “tarihsicilik” konusunda benzer sonuçlara ulaşıldığı söylenebilir. Nasıl ki liberal düşüncede, hakkın gerçekleşmesi adeta tarihin kendiliğinden olan bir sonucu ise, Marksist

düşüncede de benzer şekilde akli olan ile gerçek olanı mutlak anlamda özdeş sayarak benzeri bir doğal hak yitimine sebep olur. Son noktada bu iki bakış açısının “eylem” konusundaki yaklaşımı farklı olsa da gerçek olan ile akli olanın özdeşliği konusundaki paralellikten dolayı, iki düşünce geleneği de pozitif olanı yargılayacak bir ölçüt olarak doğal hakkı reddeder. Çünkü artık “olan” ve “olması gereken” tamamen özdeş ve aynı derecede bilinebilirdir. Aradaki boşluk tamamen ortadan kalkmış durumdadır. “Olması gereken” mutlak anlamda bilinebilir kabul edildiği andan itibaren, pozitiif olanla arasındaki bütün hiyerarşi yıkılmış olacaktır ve pozitif yasayı yargılayan bir doğal hak anlamsızlaşacaktır. Bu kuramsal yakınlaşma Hayek’in “hiper akılcılığı” ve sosyalist geleneğin “aklın hilesi” kuramını miras aldığı Hegel bağlantısında çok net görülebilir. Normalde taban tabana zıt olarak görülebilecek iki geleneğin bu denli temas etmesi oldukça ironiktir. Sonuç olarak tarihin motoru, liberaller için de sosyalistler için de insanın özgür eyleminden bağımsız güçlerdir. Örneğin Marx (1979, s. 25) için tarihin motoru öznenin özgür eylemi değil üretim ilişkileridir. Toplumsal üretim ilişkilerini belirleyen insanın bilinci değil, bilinci belirleyen şey üretim ilişkileridir. Yani bu üretim ilişkileri, öznenin özgür eyleminden bağımsız olarak öznesiz bir süreç olarak topluma içkindir. Pazarın da liberal yorumunda pazar, benzeri şekilde öznenin eyleminden bağımsız olarak gelişmesi gereken bir süreçtir. İnsanların akıl dışılıkları, nihai olarak bakıldığında toplumun daha da gelişmesini sağlayacaktır (Ferry & Renault, 2015: 490-9, 600-05).

Bütün bu düşünce geleneklerinin tarih varsayımlarından sonra insan haklarının tarihsel ve toplumsal olana yönelik, herhangi bir eleştireliliğinin olması isteniyorsa, bu haklar, talepler olarak ve özgürlükler olarak bütün haklar, evrensel ve tarih üstü olarak düşünölmek zorundadır. Yani “insan hakları”, ancak modern bir doğal hak olarak düşünölebilirse, teleolojik işlevini yani ölçüt görevini yerine getirebilir.

Modern ve karşı tarihsici bir düşünce bu haklar kümesinden bir kısmını alıp diğer kısmını dışarıda bırakamaz. Çünkü bu haklar kümesinin parçalanışında ister istemez tarihsici tezlere başvurulmak durumundadır. Bu hakların ayrılamayacağı varsayıldığı andan itibaren mevcut siyasal düşünceler arasında en kuvvetli alternatif olarak “cumhuriyetçi düşünce” öne çıkmaktadır. Çünkü bu uzlaştırma ancak kendi doğallığı içerisinde gerçekleşmek zorundadır. Organik olmayan bütünleştirme

abaları hakların birbirine zıt gibi görünen yapılarıyla karşılaşacaktır. Bu uzlaştırma çabaları ancak bir yöntem içinde düşünülebilir ki, Fichte'nin daha önce bahsedilen diyalektik yöntemi, “talepler olarak haklar” ve “zgrlkler olarak haklar”ı uzlaştırarak, bu noktada “zmn organik bir parçası” olarak görünmektedir.

Cumhuriyetçi düşünce haklar uzamını hem toplumsal hem bireysel haklarla doldurmak zorundadır. “zgrlkler olarak haklar”ın yanında “ortak iyi”ye hizmet eden “talepler olarak haklar”ı da geliştirme ve değiştirme misyonunu terkedemez. Toplum refahı veya bireysel özgürlükler, cumhuriyetçilik fikri açısından “tarih”e devredilemeyecek kadar önemli ve öncelikli olarak görünür. Tarih adına bireysel veya toplumsal hakları yadsıyanlar, *cumhuriyetçilik fikrinin*, toplumu ve bireyi tek çeperde muhafaza edebilen organik görüntüsüyle kıyaslandığında, ağdaş siyasal dünyadaki sorunlar için yeterli görünmemektedir. Cumhuriyetçi düşüncenin yurttaşları arasında kurduğu “yatay hiyerarşı ve kardeşlik bağı”, sosyal sorunların çözümünde kolektif iradenin toplumsal yaşama müdahalesinin sosyal amaçlarını içerir. Cumhuriyetçi düşünce yoksulluk dahil, toplumsal sorunların insan dışı bir “g” veya “hile”ye havale edilerek çözülemeyeceğini ve bu sorunların çözülmesi için belirli bir derecede etik dünya vizyonu içinde hareket etmenin öneminin farkındadır. Bu, cumhuriyetçiliğin içerdiği karşı tarihsici bir tarih felsefesi olarak “pratik tarih felsefesinin” zorunlu sonucudur (Ferry & Renault, 2015: 619-20).

Bu etik vizyon aslında kimi zaman Cumhuriyetçi düşüncenin öncüllerinde saklıdır. Cumhuriyetçi düşüncenin en çok önem verdiği konulardan birisi, siyasi katılım ve eşit oy hakkıdır. Tabii ki bu siyasi katılıma verilen önem daha önce de bahsedildiği üzere asli anlamda değil, yurttaşların özgürlüklerini muhafaza etmeyi ve bu hakları geliştirmeyi amaçlayan araçsal niteliktedir. Eşit oy hakkı ve siyasi katılımın birarada zikredilmesi doğal olarak, oy veren yurttaşın eğitimine ve bu eğitimin bir yurttaş hakkı olarak Cumhuriyetçi düşüncenin “eğitim hakkı” konusundaki savlarını oluşturur (Ferry & Renault, 2015: 621).

Cumhuriyetçilik her şeyden önce “insan hakları”nı geliştirme misyonunu içinde taşımaktadır. “Cumhuriyet”in özgül farklılıklarından birini pozitif olanı aşan evrensele, tümele, tarih-üstüne, yani doğal hakka yapılan gönderme oluşturmaktadır. Bütün “tarihsici” düşünce geleneklerine karşı cumhuriyetçi düşünce, bütün normların meşruiyetini tarihten değil, ancak ve ancak zgr akıldan,

aldığını savunur Bu sebeple de "tarihsicilik karşıtlığı" *cumhuriyetçilik fikrinin* ortak ve temel zeminini oluşturan unsurlardan biridir(Ferry & Renault, 2015:617-18).

Son olarak bütün bulgular ışığında düşünüldüğünde en başta *Cumhuriyetçi düşüncenin* kendisinin bir *doğal hak* olduğu unutulmamalıdır. Cumhuriyetçi fikir, yaklaşılması uygun olan bir ideal olarak, özgür ve eyleyen insanların ulaşmak için toplumsal yaşamı dönüştürmeleri gereken telosu ifade eder. Hiçbir şekilde zorunluluk içermese de gerçekleşmesi de "şans"a değil, "özgür insanlar"a bağlıdır. Bu yüzden cumhuriyetçi düşünce hiçbir şekilde tarihsici düşünceyle kesişmez. Bu yüzden karşı tarihsici bir düşüncenin olanağı varsayıldığında "cumhuriyetçilik", görmezden gelinemeyecek en uygun siyasal düşünceyi oluşturur(Ferry & Renault, 2015:628-30).

Bütün bunlara rağmen karşı tarihsici modern bir siyaset felsefesinin yanında alternatif olarak görülebilecek antik bir düşüncenin varlığı da kolayca yok sayılamaz. Bu yüzden klasik doğal hak savunucularının en önemli isimlerinden Strauss'un modern siyaset felsefesi eleştirisinin eleştirisi tekrar tekrar vurgulanmak zorundadır. Bu eleştiri "cumhuriyetçi" düşüncenin neden modern olmak zorunda olduğunu ve karşı tarihsiciliğin antik akla dönüşten ibaret olmadığını anlaşılmasını sağlayacaktır.

3.4.2. Strauss Eleştirisinden Modern Siyaset Felsefesi Savunusuna

Çalışmanın önceki bölümlerinde satır aralarında Strauss eleştirisinin bazı noktalarına değinilse de bu eleştiri çok daha fazlasını içermektedir. Bu eleştiri Strauss üzerinden antik düşüncenin yeniden ihyasına karşı çıkıştan fazlasını içermektedir. Öncelikle Strauss'un siyaset felsefesi adına modernite eleştirisinin bazı boyutları eleştiriye oldukça açıktır. Daha önce de değinildiği üzere her ne kadar Ferry(2015a: 58)'nin de vurguladığı gibi, modernite eleştirisi içerisinde bir meşruiyet barındırsa da bu eleştirinin sınırlarının ne kadar genişleyebileceği tartışma konusudur.

Siyaset felsefesi imkanının tarih ve bilim adına yadsınması, modern siyaset felsefesi krizinin de temelini oluşturur. Bu meşru görünen eleştirinin vardığı nokta ise Ferry (2015a, s. 51-58) açısından problemlidir. Bu nokta Strauss'un siyaset felsefesi krizi ile modernite krizi arasında kurduğu bağın doğal sonucunun,

modernitenin bu krizi çözme kapasitesinden yoksun olmasına götürülmesidir. Modernite eğer Strauss'un eleştirdiği gibi toptan tarihsici ve pozitivist bir öze sahipse, eleştirilerin meşruluğu kabul edildiği andan itibaren bu sonucun geçerliliği de kabul edilmelidir. Öncelikle bu argümanın ortaya atılmasının bazı nedenleri incelenmelidir. Ferry (2015a: 58-71)'nin oldukça isabetli bir şekilde tespit ettiği üzere, Strauss'un Rousseau ve Kant'tan Alman İdealizmine kadar, klasik düşüncenin nesnel bir standart olarak doğa kavrayışının yerine ikame olarak başka kavrayışların geçirilmesini sorunlu bulmasının üzerinde durulması gereklidir. Bu filozoflar zorunlu olarak nesnel bir standart ihtiyacının farkındaydılar. Modern siyaset felsefesi filozoflarının ortak özelliği bu standartların insanın doğal telosunda değil, kökenlerinde bulunabileceği fikridir. Tabii ki bu Machiavelli'nin ortaya koyduğu gerçekçi siyaset felsefesinin, Hobbes tarafından ortaya atılan belirli bir nesnel standart ihtiyacıyla, telosun yerine normları sağlayan şeyin insanın doğal durumundan yola çıkılarak anlaşılabileceği kavrayışının devamıdır. Hobbes'tan sonra Rousseau, Hobbes'un öncüllerinden daha farklı bir sonuç çıkarmıştır. İnsanın kökenlerinin yani doğal durumdaki kendini koruma hakkının nesnel standardı sağlayamayacağı sonucuna ulaşmıştır. Strauss açısından doğa durumundaki insanın insanileşmesinin tarihin içinde adeta zorunlu bir süreç olarak görülmesi tarihsiciliğin erken formunun bir görüntüsünü sağlar. Çünkü Rousseau'da bu modernite fikri her ne kadar Kant'taki kadar açıkça olmasa da "tarihi bir sürecin sonucu" olarak düşünülmüştür. Rousseau bu açıdan oldukça önemlidir. Bunun yanında hala özgürlük ve ehliyet arasındaki gerilimin nasıl sonuçlandırılacağı bir sorudur. Çünkü özgürlüğün sınırlandırılabilmesi zeminin ne olacağı, bir doğal hak arayışının felsefi altyapısını oluşturan unsur olacaktır. Rousseau nesnel bir standart ihtiyacının ancak insanın gelişebilir olma ve özgürlük yetisiyle sağlanabileceğini savunmuştur. Ancak özgürlük ve ehliyet arasındaki çatışma bu noktada bir sorunsal olarak kalmaktadır. Rousseau, bu standart sorununun ancak "kamusal hak" yoluyla aşılabileceğini düşünmektedir. Yani pozitif gerçekliği yargılabileceği yegane standart Rousseau'nun tabiriyle *genel irade* olabilir. Strauss ise bu genel irade yaklaşımının bir standart sağlamaktan uzak olduğunu iddia etmektedir. Örneğin Strauss açısından, hiçbir şekilde normal bir zihnin kabul edemeyeceği bir davranışın, ki bu kölelik veya yamyamlık olabilir, bir toplumun ahlak standartlarına uygun olması durumunda ne şekilde bir yargılama yapılabileceğine dair bir cevap bulunamayacaktır. Yani Strauss'a göre Rousseau'nun yaklaşımı doğal hak arayışını

imkansız kılacaktır. Bu klasik anlayıştan uzaklaşmış hak arayışının daha sonraki ideal ve olgun halini ise Kant üzerinden devam eden Alman idealizminin ortaya koyduğu özgürlük felsefeleri verecektir.

Rousseau sonrası özgürlük felsefelerinin bu çatışmayı doğaya giderek çözemediği bir durumda “tarih” muhtemel tek cevap haline gelmektedir. İnsanın doğasının mükemmel olarak değil de oldukça kusurlu olarak düşünüldüğü bir durumda doğanın bir referans olmaktan uzak olacağı açıktır. Strauss, doğadan ayrı olarak düşünülen bir özgürlük fikrinin, yani modern özgürlük fikrinin, insandan bağımsız bir ölçüte sahip olmadığı ve bu yoksunluğun ortaya koyduğu belirsizliğin ise insanın doğal olarak toplumsallaşabilir olma fikriyle olan muhtemel çatışmasının, yani “toplumdan özgürleşmesi”nin meşruiyetini sağlamaktan başka bir işe yaramayacağını iddia eder. Doğa ancak gerçekten klasik düşüncedeki kusursuzluğuyla düşünülürse standart haline gelebilir.

Bu noktada Ferry (2015a: 84) açısından oldukça sorunlu bulunan bir düşünce ortada durmaktadır. Strauss, tarihsici kavrayışın Rousseau, Kant ve bütün Alman İdealizmi’ne yayıldığını ve bütün bu felsefi sitemlerde doğal hak arayışının yadsınmasını görür. Ferry açısından “eskiler-yeniler” şeklinde ve yenileri toptan şekilde tarihsici bir kalıba sokan ayırım, son derece indirgemecidir ve tarih felsefeleri çoğulluğunu ihmal etmektedir. Ferry’e göre Strauss, Rousseau, Kant ve Alman İdealizmi’ne dair hiç de isabetli sayılamayacak tespitlerde bulunur.

Öncelikle Ferry’e açısından Strauss’un Rousseau eleştirisi oldukça kaba bir hata barındırır. Strauss bilinçli veya bilinçsiz “genel irade” ve “herkesin iradesi” kavramlarının arasındaki ayrımı önemsemez. “Herkesin iradesi” çıkarların toplamından ibaretken, “genel irade” bu özel çıkarların birbirinden çıkarılmasının sonucunu ifade eder ve birbirlerinin yerine kullanılabilecek kavramlar olarak düşünülemez. Yine bu konuyla bağlantılı olarak Ferry(2015a: 84-90), Rousseau’nun felsefesiyle ilgili iki olasılıktan bahseder. İlk olasılıkta içerisinde örtülü veya açık bir biçimde “aklın hilesi” kuramını barındıran bir felsefedir. Bu durumda “genel irade” kuramı açık bir “aklın hilesi” kuramı olarak yorumlanabilir. Genel iradenin yanılmazlığı, bütün akıldışlıkların akla hizmet ettiği varsayımıyla paraleldir. Bu ihtimalin gerçek olması için Rousseau felsefesinde de Hegel’dekine benzer şekilde bir “olan-olması gereken” özdeşliği görmek gerekir. Ancak

Ferry'nin de belirttiği üzere, Rousseau bu farkı her zaman korumuştur. O yüzden diğer olasılığı düşünme mecburiyeti doğar. Diğer olasılıkta Rousseau, Strauss'un savunduğunun tersine, tarihsici öncülleri reddeden bir konumdadır. Felsefesinin özünü kişisel çıkarların çatışmasından doğan bir ilerlemeden ziyade özgürlük oluşturur¹⁴. Çünkü insanın gelişebilir olma durumu en azından Rousseau açısından öznenin reddinden ziyade varlığını gerektirir ve bu gelişebilme kapasitesi esasen özgürlükten farklı düşünülemez. Bu özgürlüğün tarihin içinde keşfi, Ferry'e göre bütün tarihsicilik biçimlerinin reddine götüren sürecin anahtarıdır. Eğer kör iradelerin tercihlerinin sonuçlarından zorunlu olarak çıkan bir gelişme fikri yoksa, insanın iradi olarak düşünüldüğü bir özgürlük fikrinde, karşı tarihsici bir nüve net olarak görülebilir. İşte Rousseau çizgisinden devam eden özgürlük felsefelerinin ki Ferry' e göre en önemlisi Fichte'dir, toptan tarihsici olarak mahkum edilmesi bu açıdan sakıncalıdır.

Başka bir önemli nokta ise yine kısaca değinilmiş olan “olan” ve “olması gereken” ayrım üzerinden yapılan eleştirinin doğal hakkı inkar ettiği eleştirisidir. Strauss'un bütün özgürlük felsefelerine yönelik tarihsicilik eleştirisinin bir boyutunu da bu nokta oluşturur. İdeal ve gerçek arasındaki ayrım kalktığında ideal olanın da tanımı itibariyle ortadan kalkacağı ve pozitif olanın yargılanacağı aşkın bir nesnel standarttan mahrum kılınacağı tezi haklılık içermektedir. Ancak yine indirgemeci bir tavırla bütün özgürlük felsefelerini bu çerperin içinde değerlendirmek oldukça sorunlu kalmaktadır. Fichte'den bir düşüncenin yardımıyla Ferry'e göre Strauss'un iddia ettiği gibi ideal olanın gerçekleşmesinin tamamen şansa bağlı olduğu tezi, içerisinde oldukça ironik olarak bir tarihsicilik barındırmaktadır. Yani ideal olanın mutlak olarak gerçekleşeceğini iddia eden tez ile öznenin faaliyetinden bağımsız olarak talihin yardımıyla ancak gerçekleşebileceğini iddia eden tez, tarihsici olması nedeniyle özdeştir. Çünkü eğer ideal olan talihe bağımlı hale gelirse ve etik bakış, yani iradi eylem dışlanırsa, olması gerken değerini nasıl koruyabilir. İdeal olanın gerçekleşmesinin zorunlu veya talihe bağlı olduğu iki durumda da ideal olan insan iradesinden ve etkisinden koparılmış olur ve bütün eleştireliliğini kaybeder. Bu yüzden özgürlük felsefelerinin ortaya koyduğu haliyle, “tesadüf” ve “zorunluluk” birbirinden ayırt edilemez hale

¹⁴Kişisel çıkarların belirleyiciliği Kant için daha geçerli bir iddiayı oluşturur. Bu konu Rousseau için oldukça muğlak hatta habul edilemez görünmektedir.

gelir ve ilginç şekilde birbirlerine karışır. Bu noktayı daha iyi anlamak için Ferry'nin sözünü ettiği üçlü ayrımı bilmek gerekir. Ferry, Strauss'un yaptığı "doğa" ve "tarih" ikili ayrımının karşısına, "doğa", "tarih" ve "özgürlük" arasında üçlü bir ayrım koyarak cevap verir. Bu ayrım da esasen yukarıda verilen teorik yaklaşmanın bir şema halinde gösterilmesidir ve ayrımın temeli Fichte'ye dayanır. Bu görüşe göre bütün tarihsici zorunluluk fikirleri aktarılan nedenlerden dolayı doğalcıdır. Yine de Strauss'un sözünü ettiği klasiklerde tarih felsefesi olmadığı savını da düşünmek gerekir. Ferry bir tarih felsefesi olmasa dahi, talihe dayanan bir tarih düşüncesinin olduğunu belirtir. Çünkü bu üçlü ayrımda tam olarak gerçekleşen şey, üç farklı tarih kavrayışının çatışmasıdır. Hepsi birden içerisinde belirli bir tarih yorumunu barındırır ki Strauss'un klasik tarih kavrayışı da belirtildiği üzere bundan azade değildir(Fichte'den aktaran Ferry, 2015a: 92-99).

Görüldüğü üzere Strauss'un düşüncesindeki bu noktalardan dolayı, karşı tarihsici bir kavrayış yine Strauss tarafından modernite içinde düşünülmemiştir. Ferry ve Renault ise bu eleştirilerin bir noktada haklılık payı olsa da sınırları itibariyle sadece yanlış olmadığını, aynı zamanda tam manasıyla karşı tarihsici bir düşüncenin ancak özgürlük altında düşünülebileceğini ortaya koymuşlardır. Bu özgürlük, ardılı olarak öznellik metafiziği ve etik bir tarih kavrayışını imler. Moderniteye özgü bu değerler kümesi, eğer özgürlük yegane karşı tarihsici konumu sağlıyorsa vazgeçilemezlerdir. Çünkü Fichte'nin ve ondan aktarımla Ferry (2015a: 99)'nin de gösterdiği üzere, tarihin alternatifi olarak özgürlük yerine doğanın ikame edilmesi durumunda, insanın ulaşamadığı ve müdahalesinden uzak bir alan olarak "ideal", temel tarihsici argümanların¹⁵, çeperinden çok da fazla uzaklaşamayacaktır. Tarihsicilik kavramı tek anlamlı olmadığı gibi karşı tarihsici bir savununun tarafları ve imkanları da çoğulluk barındırır. Ferry ve Renault(2015a: 84)'nın karşı tarihsici düşüncesinin temelinde de aslında farklı tarih kavrayışlarının çoğulluğunun farkında olma durumu vardır. Bu tarih kavrayışlarının içinde ise tarihsiciliğin, öznenin yitimi ve etik bakış açısının yokluğuyla ortaya çıkan ideal olana dair insani müdahalenin imkansızlığını kuramlaştıran tehlikesi özel bir öneme sahiptir ve bütün kuramsal karmaşayı sağlayan nokta da burasıdır. Bu tarihsicilik tanımını içinde hareket edilirse, yukarıda değinildiği üzere böyle bir tanımın yanlış olması için hiçbir sebep yoktur, Strauss'un klasik tarih kavrayışı da bu küme içinde

¹⁵Bu argümanların en önemlisi tarihin öznenin faaliyetinden bağımsız olarak ilerlediği fikridir.

değerlendirilmek zorundadır. Ferry ve Renault için gerçek anlamda tarihsiciliğin bertaraf edilmesi için öznenin faaliyetinin ve dönüştürme gücünün ön kabulü gerekir. Klasik anlayışta özne kavramının yeri yoktur ve zorunlu olarak “öznellik metafiziği”ni dışlar. Bunun dışında bu öznelliğe dayalı etik bakış açısından, çalışma açısından en önemli temsilcisi Fichte’dir, o müdahale edilemez kabul edilen alan için olası siyaset felsefesi imkanının işte bu özgürlüğe dayandırılması, antik düşüncenin görünmez tarihsici anlayışından da sakınılmasını sağlayacaktır.

Bütün bu sebeplerden dolayı, modern değerler kümesi ile Rousseau, Kant ve Fichte geleneğinden beslenen “cumhuriyetçi” düşüncenin anahatlarından birini karşı tarihsici olması oluşturur. Cumhuriyetçi düşüncenin kurucu unsuru iradi özne ve özgürlük fikridir. Bu sebeple antik düşünceyle arasında keskin bir ayrım vardır. Hatta cumhuriyetçi düşüncenin savunusu da ancak antik düşüncenin eleştirisine dayalı olarak düşünülebilir. Nasıl ki bir önceki bölümde mevcut modern siyasal düşünce geleneklerinin aczi konusunda “cumhuriyetçi düşünce”nin görmezden gelinemez konumu belirginleşiyorsa, modernitenin krizi ve bu krizin çözümünün antik akla dönmek olduğu iddiasındaki düşünceye karşı da cumhuriyetçi ideal, modern mevziyi savunabilecek son siper olarak görünmektedir. Cumhuriyetçi tezin tarihsicilik eleştirisi dışarıda bırakılırsa, modernite içinde tarihsiciliğin antik düşünce dışında elle tutulur bir eleştirisi mevcut değildir.¹⁶

Ortaya koyulan argümanların ışığında, günümüzde Cumhuriyetçi düşünce, modernite içinde anlamlandırılabilir ve modern siyaset felsefesi krizinin çözümünü de ancak modern değerler çoğulluğunun içinde bulabilecektir. “Antiklere dönüş”, her ne kadar modern siyaset felsefesinin krizini yani eş anlamıyla modernite krizini çözme iddiasındaysa da yukarıda bahsedilen güçlüklerden dolayı, bazı yönleriyle oldukça güçlü sayılabilecek bir modernite eleştirisinin ötesine geçemeyecektir.

¹⁶ Popper’in tarihsicilik eleştirileri tam olarak istenilen bir konumda değildir. Çünkü Strauss’un tarih kavrayışının içerisinde yatan görünmeyen tarihsici kavrayış, Popper için çok daha net bir şekilde öne sürülebilir.

SONUÇ

Çalışmadaki bütün düşünceleri toplamak gerekirse; öncelikle tarihin tek anlamlı olmadığı ve farklı tarih kavrayışlarının da siyaset felsefesi açısından tahmin edilemez sonuçlara götürdüğü hatırlanmalıdır. Tarih, klasik anlamından ayrı olarak felsefenin bir nesnesi olarak keşfedildikten sonra, tarih felsefeleri çoğulluğunun oluşmasına neden olmuştur. Yine çalışma boyunca konu edilen “tarihsicilik” mefhumu içerisinde çok anlamlılık barındırır. Bu çalışmada Strauss’un ortaya koyduğu biçimiyle “ampirist tarihsicilik”, “akılcı tarihsicilik” ve Strauss’un radikal olarak da isimlendirdiği “varoluşçu tarihsicilik” sınıflaması kullanılmıştır. Tarih kimi zaman düşüncenin tarihselliğini, kimi zaman gerçek olan ile ideal olanın özdeşliği üzerinden aklınmutlak anlamda gerçekleşimini, kimi zaman da tarihte hiçbir zaman akıl olmadığı ve tarihin esrarının hiçbir zaman anlaşılamayacağı anlamına gelmiştir. Strauss’un büyük oranda kabul edilebilecek iddiasına göre tarihsicilik bu anlamlardan hangisini aldığından bağımsız olarak siyaset felsefesinin bütün imkanını yadsır. Bu çalışmada bu iddia büyük oranda doğrulanmıştır. Modern siyaset felsefesinin büyük bir tarihsici kriz içinde olduğu inkar edilebilecek bir olgu değildir.

Strauss açısından, tarihin siyaset felsefesi ile olan çatışması, modernite krizinin ve dolayısıyla da siyaset felsefesi krizinin en önemli faktörüdür. Tarihsicilik, siyaset felsefesi imkanı olarak doğal hak arayışının değersizleşmesine ve hatta doğal hakkın yadsınmasına neden olur. Ferry ve Renault’nun liberal ve sosyalist düşünce geleneklerine olan eleştirileri de tam da bu değersizleşmeyle beraber okunduğunda daha da anlamlı görünecektir. Diğer taraftan Strauss’un takip eden iddiasının oldukça şüpheli görüldüğü iddia edilebilir. Strauss’a göre modernitenin içinde siyaset felsefesi imkanını doğuran bir çözüm üretilemez. Bu iddia, çalışmada gösterildiği gibi tarih felsefelerinin hepsinin belirli bir tarihsici kalıba indirgenmesi olarak izah edilebilecek bir kavrayışın sonucudur. Ferry’nin ortaya koyduğu üzere, tarih felsefelerinin hepsinin tarihsici olmak zorunda olmadığı, Fichte üzerinden kanıtlanabilecek bir iddiadır. Tarih, her zaman siyaset felsefesi imkanını yadsıyıcı bir role bürünmek durumunda değildir. Tarihin zorunlu olarak bu imkanı yadsıyıcı rolüne karşı, en büyük karşı çıkışı da söylenildiği üzere Fichte yapmıştır. Fichte’nin ulaştığı yanıtlar pek çok yönüyle karşı tarihsici bir tarih felsefesi imkanını doğurmuştur. Fichte’nin çalışmanın 3.3.3. numaralı bölümünde

ifade edilen ünlü mantıksal şeması, Ferry için tarihsici kısıkaçtan kurtularak, modernite içinde karşı tarihsici bir siyaset felsefesi inşa etmenin anahtar formülüdür ki bu nedenle Fichte'nin bu karşı tarihsici imkanı doğuran süreci başlatması, mevcut düşünce geleneklerinde içkin olarak bulunan tarihsici öze karşı bir siyaset felsefesi tahayyülünü mümkün kılmıştır. Öte yandan Fichte'nin daha öncesine gidildiğinde, Strauss'un, Rousseau ve Kant'a yönelik eleştirileri de benzeri bir indirgemeciliğe ve hatta zaman zaman düşünürlerin bazı yönlerini görmezden gelme gibi bir eğilime sahiptir. Ferry'nin iddiasına göre Rousseau ve Kant, Hegel'de açıkça görünür hale gelecek "aklın hilesi" kuramının öncülleri sayılmak için fazla uygunsuzdur. Tarihin içinde özgürlüğün keşfinin sorumluları olarak bu düşünürler, Hegel ile birarada düşünülemez, tam tersi Hegel'in de açıkça ulaştığı yoruma göre Hegel'e karşı bir konumdadırlar. Rousseau, Kant ve Fichte'nin özgürlük nosyonunu ortaya koymaları ve bu özgürlük nosyonunun doğa ve tarihin yanında üçüncü bir alternatif olarak özneliği ve iradi eylemi siyaset felsefesi arayışının orta noktasına taşıması, siyaset felsefesi tartışmaları için farklı bir yol açmıştır.

Diğer yandan Strauss'un da iddia ettiği üzere zaten karşı tarihsici bir siyaset felsefesi mevcutken, neden Fichte üzerinden modern bir siyaset felsefesi arayışının gerekli olduğu sorusu özel bir öneme sahiptir ve çalışmanın en önemli noktalarından birini oluşturur. En ironik Strauss eleştirisiyle başlamak gerekirse, Strauss'ta da var olan klasik tarih düşüncesinin de aslında bir tür tarihsiciliğe meylettği iddiasını düşünmek gerekir. Tarihsiciliğin Strauss'un formüle ettiği bütün formlarında ideal olanın gerçekleşmesi insan müdahalesinin dışındadır. Örneğin akılcı tarihsicilikteki ideal olanın gerçekleşmesinin zorunluluğu fikri ve Platon'un tarih düşüncesindeki ideal olanın gerçekleşmesinin rastlantısallığı fikri, özne faaliyetinden bağımsız olarak gerçekleşmesi nedeniyle bir tür özdeşlik gösterir. Aslında ortada makro düzeyde üç tür tarihsiciliğin(!) çatışması vardır: Doğa, tarih ve özgürlük. Doğa ve tarihin önceki bölümlerde de belirtildiği gibi iradi özneyi dışlaması nedeniyle, özgürlükten ayrıldıkları rahatlıkla söylenebilir. Bu yüzden de özgürlük temelli olmayan karşı tarihsici modern bir siyaset felsefesi imkanı pek de mümkün değildir.

Strauss'un antik akla dönüş düşüncesiyle ilgili Ferry'nin başka bir eleştirisi de çalışmanın Strauss'un modernite eleştirisiyle alakalı kısmında kısaca değinildiği üzere, bu dönüşün siyasi ve felsefi bazı riskleri içinde barındıracağıdır. Siyasi

riskleri düşünürsek, klasiklerin en azından makul bir demokrasi tanımıyla düşünüldüğünde, antidemokratik olduğu kabul edilmelidir. Doğa, mutlak referans kaynağı olduğu haliyle, toplum da doğanın eşitsizlikçi yönünü taklit etmelidir. Modern dünyada da eşitsizlikler vardır ve bunlar sıkça da görülebilir. Ancak çok önemli bir fark modern dünyadaki eşitsizliğin, antik eşitsizlikten ayrılmasını sağlar. Antik dünyadaki eşitsizlik doğal olarak görülmektedir. Çünkü doğa eğer standartı sağlıyorsa doğadaki eşitsizliğin topluma taşınması gerekir. Modern dünya, insanların hukuksal eşitliği ile ancak düşünülebilir. Antik düşüncenin günümüze taşınması da esasen doğal olanın buraya taşınması ve uzlaşımın değerlerin yerine konulması anlamına gelecektir. Bu yüzden klasik doğal hak ve insan hakları, haklar kümesinde birlikte var olamazlar. İnsan hakları daha önce de bahsedildiği üzere modern değerler kümesinin tamamını barındıran bir kavramdır. Özellikle modern doğal hak arayışının iradi öznenin kendisine bağlanması ile özgürlüğün değiştirici ve dönüştürücü yönünün mutlak anlamda reddi, klasik doğal hakkın, insan haklarının karşı kutbunda düşünülmesi gerektiğini gösterir. Bunun sonucunda insan haklarının ve modern hak düşüncesinin kesin bir yitiminden rahatlıkla söz edilebilir.

Antik akla dönüşün felsefi risklerine değinilecek olursa, iki nokta önem taşır: “Öznellik” ve “sebepliliği”. Öncelikle özneliliğin tamamen modern bir kavram olduğu bilinmelidir. Öznenin iradesi olarak özgürlüğün kullanımı, çalışma boyunca üzerinde tartışılan siyaset felsefesi arayışı için ön şarttır. Çünkü dünyaya etik bir bakış açısıyla bakmak için kendi kendisinin hakimi olan eyleyen öznenin varlığı gereklidir. Öznenin silinmesi ve Ferry’nin Heidegger’e yönelttiği eleştirideki gibi her şey olayların akışına ve doğanın gizemine bırakılırsa bütün nesnel standartlar ve etik bakış açıları ortadan kalkar. Bunun doğal sonucu ise “ahlakdışıdır”. Dolayısıyla modernite ve moderniteyle gelişen tekniğin ortaya koyduğu problemler, bu tarihsici bakış açısından yargılanamaz bir noktaya evrilir. İkinci olarak ise sebepliliğinin toptan bir şekilde yok edilmesi, akılcı düşünmenin bütün olanaklarını ortadan kaldırır. Ferry içinse sebepliliğinin sınırsız kullanımının sakıncalarının¹⁷ olduğu kabul edilse bile, bu noktada çözüm akıldışıyla sivrilmek veya sebepliliğini bir mutlak hakikat olarak değil

¹⁷ Sebepliliğinin sınırsız kullanımına en önemli örnek Hegel’dir.

“düşünümsel bir ilke” olarak ele almak, yani sınırlamaktır.¹⁸ Şimdi bu noktada Ferry ve Renault’nun savunusunun iki yönü olduğu hatırlanmalıdır. Bir yönünü yukarıda değinilen klasik akla karşı modernitenin savunusu oluştururken, diğer yönün mevcut düşünce gelenekleri içindeki tarihsici özün haklar meselesini nasıl değersizleştirdiği ve modern siyaset felsefesi krizi olarak modern doğal hakkın, bu geleneklerde ne şekilde ihmal edildiği oluşturur.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki ancak karşı tarihsici bir düşünce liberal ve sosyalist geleneklerin tarihsici varsayımlarından dolayı yaşadıkları “haklar sorunu”nu kendi doğallığında, yani yapay olarak formüle edilmiş bir argümantasyonla değil, bir ideal olarak düşünülmesi gereken, kavramın içinde bulunan uzlaştırmacı kavrayışla, çözmeye en yakın aday olarak görünebilir. Modern doğal hak olarak insan haklarının bireysel veya toplumsal temsili tarihsici yadsımanın tehlikeleriyle karşı karşıyadır. Haklar konusundaki acizliğin gitgide görünür olması, karşı tarihsici bir siyaset felsefesi olarak cumhuriyetçi düşüncenin öne çıkmasını sağlamaktadır. Çünkü liberal ve sosyalist düşünce geleneklerinin insan haklarına bütüncül olarak bakma yetisinden mahrum olduğu iddia edilebilir. Haklar sorununun iki kanadında birden var olamamalarının nedeni bu haklara karşı ve bu haklarla ilgili geri planda yaşanan şüphedir. Örneğin liberaller açısından toplumsal hakların tanınmasının egemen iktidarın gücünü arttıracak ve totalitarizm tehlikesi doğuracak düşüncesi bu şüphelerin sadece birisidir. Marx açısından bakıldığında zaman da insan haklarının evrensel ve normatif yapısının, tarihsel ve toplumsal olanı aşan ölçüt görevi ihmal edilebilir görünmektedir. Oldukça soyut ve toplumsal zeminden kopuk görünmektedir. Bu durum tarihsici karakterin zorunlu sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Şunu da belirtmek yerinde olur ki totaliter şüphelerin meşru bir zemini olmadığı iddia edilmemektedir. Bu şüpheler belirli bir meşruluk payına sahip olsa dahi şüpheleri yaratan bazı değerlerden vazgeçilmesinin tehlikeleri düşünülmelidir. Örneğin iradi öznenin değiştirme gücü liberal gelenekte oldukça temkinli yaklaşılacak hatta karşı çıkılan bir kavramdır. Çünkü değiştirme yetisi, devrim fikrine işaret ettiği gibi tarihsici ilerlemeyi ve evrim fikrini dışlar. Çünkü liberal gelenek Hegel’den aldığı mirasla tarihi öznesiz bir süreç olarak düşünme eğilimindedir. Bu da Strauss’a yönelik eleştiriye benzer bir şekilde etik bakış açısının tasfiyesi anlamına gelecektir ve liberal çoğulluk bütün

¹⁸ Bu noktada da Fichte’nin mantıksal şemasının kullanıldığına da dikkat çekilmesi gerekir.

anlamını yitirecektir. Bu yitimin sonucunda ise artık etik bir bakış açısının aklisaiçiminden değil “kör irade”nin rastlantısal bir tercihinden bahsedilebilir.

Marksist bakış açısı ise yine benzer bir argümanı kullanır ve tarihin motorunu özgür eylemden bağımsız olarak düşünme eğilimindedir. Çünkü toplumun ilerlemesi üretim ilişkilerinin zorunlu bir sonucuna indirgenir. Tarihe yönelik sebep ilkesinin radikal kullanımı, çalışmanın önceki kısımlarındaki tarihsicilik meselesinde bahsedilen Hegel üzerinden kurulan kuramsal yaklaşmayı belirgin hale getirir. Çünkü Hegel, liberal geleneğe bıraktığı tarihsicilik mirasını aynı şekilde sosyalist geleneğe de bırakmıştır. Bunu Hayek’in düşüncelerindeki “pazar” yorumunun tam bir şekilde “aklın hilesi” kuramıyla örtüşmesinden ve sosyalist geleneğin tarihsel sürece atfettiği zorunluluk fikrinden çıkarmak mümkündür. Bu düşünce gelenekleri işte bu tarihsici mirastan dolayı haklar meselesine tam bir çözüm kavuşturamaz. Modern bir doğal hakkın “olması gereken”den ayrı düşünülmemeyeceği ortadadır. “İdeal olan” bu iki tarihsici kavrayış açısından da sorunludur. Kimi ideale zorunluluk atfederek, ideal olanın tanımını deforme olmasını sağlarken, kimi de daha radikal bir şekilde iradi özneyi reddeder. Bu açıdan olan ve olması gereken arasındaki ayrımın konulması haklar meselesini çözmenin ön koşullarından birini oluşturur. Cumhuriyetçi düşünce bu noktada keskin bir şekilde diğer düşünce geleneklerinden ayrılır.

Cumhuriyetçi düşünce, siyaset felsefesinin imkanı olarak “olan” ve “olması gereken” ayrımını muhafaza eder. Cumhuriyetçi düşünce saf haliyle asla sadece bir tarihsel temsil olarak görülemez. Yani özgül tarihsel ve toplumsal durumları aşan yönü göz ardı edilmemelidir. Cumhuriyetçi düşünceyi en iyi tanımlayan ifadelerden birisi, onun bir ideal olarak yaklaşılması gereken bir “toplumsal iyi” olduğu düşüncesidir. Bireysel ve toplumsal hakları aynı koruyucu çerpe içinde düşünme imkanı, doğal hakkın kabulünün de modernite içinde kalarak çözülmesini ve cumhuriyetçiliğin karşı tarihsici karakterinin de bu kabulün olası tehlikelerini bertaraf etmesini sağlar.

Sonuç olarak, modernitenin yaşadığı krizlerden dolayı mevcut düşünce geleneklerinin bu konudaki acizlik zorunlu olarak, modern aklın ve modern değerlerin yargılanmasına, antik akla ve değerlere dönüşe veya tam bir akıldışılık ve değer yoksunluğuna işaret etmez. Bu çalışmada da Ferry ve Renault’nun konuyla ilgili düşüncelerinden yararlanarak, bu sorgulamaların meşruiyeti kabul edilmiş ve

bu zorunluluk iddialarına alternatif bir yaklaşımda bulunularak, karşı tarihsici bir siyaset felsefesi imkanı olarak “Cumhuriyetçi düşünce” ortaya konmuştur.



KAYNAKLAR

(Bu tez çalışmasında APA 6 atıf sistemi kullanılmıştır.)

- Aksoy, M. U. (2018). Modernite ve Tiranlık: Leo Strauss'un Modernite Eleştirisinde Tiranlık. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*(26), 217-239.
- Aron, R. (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (8 b.). İstanbul: Kırmızı
- Ateşoğlu, G. (2012). Herder'den Hegel' Anahatlarıyla Tarih Kavramı. G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler* (s. 9-24). Ankara: Doğu Batı
- Bağce, H. B. (2013). Cumhuriyet, Meşruiyet ve Demokrasinin Doruk Noktası: Rousseau. A. Öztürk (Dü.) içinde, *Res Publica* (s. 166-187). Ankara: Doğu Batı
- Bakış, R., & Alsancak, E. (2016). Karl R. Popper'ın Tarihsicilik Eleştirisi. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20(1), 89-116.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocaust*. (S. Sertabiboğlu, Çev.) İstanbul: Sarmal
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2015). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi* (1 b.). (M. D. Dereli, Çev.) Ankara: Heretik
- Collingwood, R. G. (2005). *Tarihin İlkeleri ve Tarih Felsefesi Üstüne Başka Yazılar* (1 b.). (A. H. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi
- Condorcet, M. (1990). *İnsan Zekasının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı*. (O. Peltek, Çev.) İstanbul: Meb
- Copleston, F. (2010). *Felsefe Tarihi Alman İdealizmi* (3 b., Cilt 7). (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea
- Descartes, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma* (1 b.). (K. S. Sel, Çev.) İstanbul: Sosyal
- Eagleton, T. (2014). *Tanrının Ölümü ve Kültür*. (S. Dingiloğlu, Çev.) İstanbul: Yordam
- Ewald, O. (2010). *Fransız Aydınlanma Felsefesi* (1 b.). (G. Aytaç, Çev.) Ankara: Doğu Batı
- Ferry, L. (2012). *Homo Esteticus Demokrasi Çağında Beğenin İcadı*. (D. Çetinkasap, Çev.) İstanbul: Pinhan
- Ferry, L. (2015a). Hak: Eskiler ile Modernler Arasındaki Yeni Tartışma. *Siyaset Felsefesi* (E. C. Gürcan, Çev., s. 9-195). içinde İstanbul: Dergah
- Ferry, L. (2015b). Tarih Felsefeleri Sistemi. *Siyaset Felsefesi* (M. Erşen, Çev., s. 195-449). içinde İstanbul: Dergah
- Ferry, L. (2020). *Gençler İçin Batı Felsefesi* (9 b.). (D. Çetinkasap, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür
- Ferry, L., & Renault, A. (2015). İnsan Haklarından Cumhuriyetçi Düşünceye. *Siyaset Felsefesi* (M. Erşen, Çev., s. 449-633). içinde İstanbul: Dergah
- Fichte, J. G. (2006). Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre) .. E. A. Kılıçaslan, & G. Ateşoğlu (Dü) içinde, *Alman İdealizmi I Fichte* (G. Ateşoğlu, Çev., s. 200-211). Ankara: Doğu Batı
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum* (1 b.). (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Say
- Goyard-Fabre, S. (2003a). Aydınlanma. P. Raynaud, & S. Rials (Dü) içinde, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (E. Ergun, Çev., s. 126-138). İletişim
- Goyard-Fabre, S. (2003b). Cumhuriyet. P. Raynaud, & S. Rials (Dü) içinde, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (Yerguz İsmail, Çev., s. 172-178). İstanbul: İletişim
- Güngörmez, B. (2016). Teknoloji ve Totalitarizm ya da Teknolojik Totalitarizm. *Sosyoloji Dergisi*(1), 89-97.
- Günsoy Kaya, F. (2014). Leo Strauss. A. Tunçel, & K. Gülenç (Dü) içinde, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e* (2 b.). Ankara: Doğu Batı

- Hayek, F. A. (1997). *Hukuk, Yasama ve Özgürlük Özgür Bir Toplumun Siyasal Düzeni* (1 b., Cilt 3). (M. Öz, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür
- Hayek, F. A. (2012). *Hukuk, Yasama ve Özgürlük Adaletin ve Politik İktisadın Liberal İlkelerinin Yeni Bir İfadesi* (Cilt 1). (A. Yayla, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür
- Hegel, F. (2011). *Tarih Felsefesi* (1 b., Cilt 1). İstanbul: İdea
- Hegel, G. F. (1976). *Bütün Yapıtları(Seçmeler)* (1 b.). (H. Lefebvre, N. Guterman, Dü., & H. Demirhan, Çev.) Ankara: Onur
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (2 b.). (D. Özlem, Çev.) İstanbul: Paradigma
- Heistermann, W. E. (2012). Tabiat, İnsan ve Tarih. 4(2), 18-42. (T. Mengüşoğlu, Çev.) Felsefe Arkivi.
- Horkheimer, M. (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram* (1 b.). (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi
- Horkheimer, M. (2013). *Akıl Tutulması* (9 b.). (O. Koçak, Çev.) İstanbul : Metis.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (O. Özügül, Çev.) İstanbul: Kabalcı
- Kant, İ. (1960). *Ebedi Barış Üzerine Deneme*. (Y. Abadan, & S. L. Meray, Çev.) Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi
- Kant, İ. (1982). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi. *Yazko Felsefe Yazıları*(4), 117-129. (U. Nutku, Çev.) İstanbul: Yazko Felsefe.
- Kartal, F. (2013). Philip Pettit'in Cumhuriyetçi Özgürlük Anlayışı. A. Öztürk (Dü.) içinde, *Res Publica* (s. 339-365). Ankara: Doğu Batı
- Kriegel, B. (2010). *Klasik Siyasal Felsefe Metinleri* (1 b.). (Z. İlkelen , Çev.) İstanbul: İletişim
- Kroner, R. (1946). Tarih ve Tarihsicilik. 25(2), 637-643. (M. Alican, Çev.) Tarih İncelemeleri Dergisi.
- Kymlicka, W. (2016). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş* (3 b.). (E. Kılıç, Çev.) İstanbul: Bilgi Üniversitesi
- Leibniz, G. W. (2009). Theodicee . (L. Özşar, Çev.) İstanbul: Biblos
- Marx, K., & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. (T. Ok, & O. Geridönmez , Çev.) İstanbul: Evrensel Basım
- Marx, K. (1979). Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı (4 b.). (S. Belli, Çev.) Ankara: Sol
- Özlem, D. (1998). Heidegger ve Teknik. *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (s. 9-43). içinde İstanbul: Paradigma
- Özlem, D. (2019). *Tarih Felsefesi* (5 b.). İstanbul: Notos
- Öztürk, A. (2013). Res Publica İdeali Üzerine Tarihsel ve Kavramsal Bir Soruşturma. A. Öztürk (Dü.) içinde, *Platon'dan Skinner'a Antik ve Modern Düşünce Res Publica* (s. 7-40). Ankara: Doğu Batı
- Pettit, P. (1998). *Cumhuriyetçilik Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi* (1 b.). (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı
- Popper, K. R. (1998). *Tarihselciliğin Sefaleti*. (S. Orman, Çev.) İstanbul: İnsan
- Raynaud, P. (2003). Doğa ve Tarih. *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (N. K. Sevil, Çev., s. 250-262). içinde İstanbul: İletişim
- Rousseau, J. J. (2012). *Toplum Sözleşmesi*. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: İş Bankası
- Satıcı, M. (2013). Kant'ın Cumhuriyetçilik İdesi. A. Öztürk (Dü.) içinde, *Res Publica* (s. 187-227). Ankara : Doğu Batı
- Skinner, Q. (2017). *Liberalizmden Önce Özgürlük*. (K. Özdil, Çev.) İstanbul: Isık
- Snyder, J. R. (1999). Modernliğin Sonu Hakkında. G. Vattimo içinde, *Modernliğin Sonu* (Ş. Yalçın, Çev., s. 7-57). İstanbul: İz
- Strauss, L. (1989). The Three Waves of Modernity. *Political Philosophy*, 81-98. (H. Gildin, Dü.) Detroit: Wayne State University

- Strauss, L. (2011). *Doğal Hak ve Tarih* (1 b.). (M. Erşen, & P. Onur, Çev.) İstanbul: Say
- Strauss, L. (2017). *Politika Felsefesi Nedir?* (1 b.). (S. Zelyüt Hünler, Çev.) İstanbul: Öteki
- Strauss, L. (2018a). *Platon'un Politik Felsefesi Savunma* (1 b.). (Ö. Orhan, Çev.) İstanbul: Pinhan
- Strauss, L. (2018b). *Platon'un Politik Felsefesi Kriton* (1 b.). (Ö. Orhan, Çev.) İstanbul: Pinhan
- Strauss, L. (2018c). Siyaset Felsefesi ve Tarih. B. Tatar (Dü.) içinde, *Siyasi Hermenötik* (B. Tatar, Çev.). İstanbul: Vadi
- Strauss, L. (2019). *Platon'un Politik Felsefesi: Devlet* (1 b.). (Ö. Orhan, Çev.) İstanbul: Pinhan
- Topakkaya, A. (2011). *Fichte* (1 b.). İstanbul: Say
- Touraine, A. (2002). *Modernliğin Eleştirisi* (4 b.). (H. Tufan, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi
- Tunçel, A. (2010). *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük* (1 b.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi
- Tunçel, A. (2013). Quentin Skinner: Yeni Cumhuriyetçilik - Yeni Tarihçilik. A. Öztürk (Dü.) içinde, *Res Publica* (s. 311-339). Ankara: Doğu Batı
- Tütüncü, F., & Tütüncü, K. (2019). *Trajik Hissiyat Ütopik Siyaset* (1 b.). İstanbul: Metis
- Vattimo, G. (1999). *Modernliğin Sonu*. (Ş. Yalçın, Çev.) İstanbul: İz
- Walsh, W. H. (2006). *Tarih Felsefesine Giriş* (1 b.). (Y. Z. Çelikkaya, Çev.) Ankara: Hece
- Zelyüt Hünler, S. (2017). Leo Strauss Hakkında Bir Giriş Girişimi. L. Strauss içinde, *Politika Felsefesi Nedir?* (s. 7-37). İstanbul: Öteki
- Zimmerman, M. E. (2011). *Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika, Sanat* (1 b.). (H. Arslan, Çev.) İstanbul: Paradigma.