

MARCEL GAUCHET
Yurttaşını Arayan Demokrasi

MARCEL GAUCHET 1946 Poilley doğumlu Fransız felsefeci ve tarihçi. Raymond-Aron Siyasi Araştırmalar Merkezi bünyesinde Sosyal Bilimler Okulu'nun yöneticiliğini ve Pierre Nora'yle birlikte 1980'de kurduğu ve Fransa'nın önde gelen entelektüel yayınlarından *Le Débat* dergisinin genel yayın yönetmenliğini yapıyor. Türkçeye çevrilmiş eserleri: *Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi* (Dost Yayınları, 2000); *Dinden Sonra Dinsellik* (Agora Kitaplığı, 2005).

© 2002 Editions Gallimard, Paris, *La Démocratie contre elle-même*

© 2005 Editions Gallimard, Paris, *La Condition Politique*

İletişim Yayınları 1897 • Politika Dizisi 112

ISBN-13: 978-975-05-1223-0

© 2013 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2013, İstanbul

EDITÖR Can Belge

DIZI KAPAK TASARIMI Utku Lomlu

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

BASKI ve CILT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

MARCEL GAUCHET

Yurttaşını Arayan Demokrasi

DERLEYEN VE ÇEVİREN

Zeynep Savaşçın



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

SİYASALLIK, SOL VE DEMOKRASİ	9
SİYASET FELSEFESİNİN GÖREVLERİ	23
Tarih, hukuk, siyaset	26
Modernliğin soykütüğü.....	26
Siyasallığın üç devrimi.....	31
Tarihten hukuka	39
Geri dönüşün nedenleri.....	41
Bir eksik giderme işlevi.....	44
Hukuktan siyasete	48
Totaliter rejimlerden alınan ders.....	52
Siyasallığın silikleşerek göz önüne çıkışı.....	54
Demokrasinin doğası.....	61
Siyasallığın doğası.....	71
BİREYİN ORTAYA ÇIKIŞINDAN TOPLUMUN KEŞFİNE	79
İnsanlar arasındaki bağ ve şeylerle ilişkimiz.....	81
Yepyeni bir toplumsal bağlılık biçimi.....	85

İktisadi olanın özerkleşmesi.....	88
Toplum fikrinin koşulları.....	94
Sözleşmeden piyasaya.....	101

İNSAN HAKLARI BİR SİYASET DEĞİLDİR..... 107

Doğu'da insan hakları savunusundan	
Batı'da insan hakları siyasetine.....	108
Totalitarizm sonrasında ne oldu?.....	111
Sol dışında bir sol.....	113
Geleceğin iptali.....	115
Birey ve toplum.....	119
Birey ve devlet.....	123
Birey ve örgütlenme.....	126
Birey ve özne.....	127

PASİFLEŞTİREN DEMOKRATİK BARIŞ, YURTTAŞLIKTAN KAÇIŞ..... 131

İNSAN HAKLARI BİR SİYASETE DÖNÜŞTÜĞÜNDE..... 153

Zaferden krize.....	154
Temellere dönüş.....	159
Demokratik sentez ve onun tarihi.....	161
Modernitenin üç dalgası.....	162
Soyut bireyden somut bireye.....	166
Siyasetin gölgelenmesi.....	168
İdeolojik bir dönüşüm.....	173
Tarih, inanç, çatışma.....	175
Tek bir ideoloji.....	178
İnancın toplumsal veçheleri.....	181
Eleştiri üzerine.....	184
Enformasyon üzerine.....	185
Siyaset mesleği üzerine.....	188
Zihinlerin durgunlaşması üzerine.....	191
Eşitlikçi etnosantrizm.....	196

İnsan hakları ideolojisinin ötesinde.....	197
Bir kriz döngüsünden diğerine.....	200
Kendine karşı demokrasi.....	202
ANLAM BORCU VE DEVLETİN KÖKENLERİ.....	209
İlkel Dinin Siyasi Anlamı.....	209
Dinin sözde zorunluluğu üzerine.....	214
Dinin kurumsallaşması.....	221
Dinin siyasi işlevi.....	226
Siyasetin doğası.....	233
Dışsallığın düzenlenmesi.....	240
Devlet ve din.....	250
DİNİN SONU MU?.....	255
Dinin özü.....	260
Dinin dönüşümleri.....	270
Din ve kurumları.....	279
DİNÎ İNANÇLAR, SİYASİ İNANÇLAR.....	293
Dinden ideolojilere.....	294
İdeoloji toplumunda din.....	300
İdeolojinin gelişimi ve dinî model.....	303
MARCEL GAUCHET: YENİDEN BİR “BÜYÜK ANLATI”	
Söyleşi: ZEYNEP SAVAŞÇIN.....	309

SİYASALLIK, SOL VE DEMOKRASİ

Marcel Gauchet bir yerde “kendi *kendinin çağdaşı olmak için çabalamak gerekir,*” diyor. Modernlik sonrasının gözde entelektüel tutumunun modernlik eleştirisi, hatta modernliğin mahkûm edilmesi olduğu bilinmekte. Gauchet bu sözü ile bir modernlik savunusu yapmak niyetinde değil. Ama binlerce yıllık insanlık serüvenindeki bu birkaç yüzyıllık deneyimi antropolojik, sosyolojik, tarihsel yönleriyle ve *transandantal* olarak, yani felsefi bir bakışla bir arada kavramsallaştırarak düşünmeye öncelik verdiğini dile getiriyor. Bu kuşkusuz önemli bir çaba ve doğal olarak büyük bir iddia. Gauchet bu iddianın aslında 68’in entelektüel dünyasında yeşeren bir iddia olduğunu hatırlatıyor. Kendisinin, bu döneme damgasını vuran düşünürlerle içerik bakımından hiç katılmamakla birlikte, onların taşıdığı insan bilimlerinde bir birliğe ulaşma ve böylece insanı bütün boyutlarıyla kavrama idealine sadık kaldığını belirtiyor. Özgeçmişinin ancak bir dönemin entelektüel resminin bir parçası olmak bakımından bir anlama sahip olabileceğini belirten Gauchet’yi tanıtmaya, bu nedenle bu dönemden söz ederek başlamak yerinde olacak.

Gauchet, *La Condition Historique*’te Fransa’daki 68 olaylarını önceleyen ve ona eşlik eden entelektüel deneyim evresi-

ni şöyle özetliyor: Üniversite ve onun dışında yer alan Fransa toplumunun büyük bir bölümü bir “kendi üzerine düşünme” akımına kapılmıştı. Üstelik bu akım sosyal pratikte de karşılığını bulmaktaydı. 68’in kitabının henüz yazılmadığını söyleyen Gauchet, olayların arka planını betimlerken teorik alanda devrime yol açacak çok sayıda yayının aynı anda ortaya çıkmasının uyandırdığı yoğun etkiye dikkati çekiyor. Lacan’ın *Ecrits*’si, Derida’nın *Ecriture et la difference* ve *Gramatoloji*’si, Barthes’in *Yazılar*’ı, Foucault’nun *Kelimeler ve Şeyler*’i... Önemli olan farklı alanlara ait bu çalışmaların düşüncenin insanı anlamada dil üzerinden bir tür birliğe yönelebileceği umudunu doğurmasıdır. Gauchet yapısalcılığın derin anlamının bu olduğunu belirtir. Psikanaliz, semiyotik, dil teorisi, tarih, etnoloji ve teorik sosyoloji sanki hep birlikte yepyeni ve sıra dışı bir “bilgi” üretecek gibi görünürler. Bu disiplinler 68’e yaklaşırken bir birey olarak insanın ve toplumun bilimsel bir teorisinin olabileceğini müjdelemekteydi. Teorinin uyandırdığı bu coşkuya 68’de patlayacak olan toplumsal muhalefet içten içe eşlik etmekteydi. Gauchet söz konusu dönem için çizdiği bu resmin felsefi arka planınının da adını koymakta: Eleştirel gücünü Fransız tarzına uyarlanmış bir Heidegger felsefesinden alan bir yapısalcılık. “Dil”in temel insani fenomen olduğuna inanan ve konuşanın onu kullanan birey değil dilin kendisi olduğunu söyleyen yapısalcı paradigma, Heidegger’in “Varlık” adına öznelliğe yönelttiği eleştiriyi, “Varlık”ın yerine göstergelerin yapısal nesnellliğini yerleştirerek devam ettirmektedir.

Kendi kendisine tamamen saydam olabileceğini sanan, düşüncelerinin ve sözünün sahibi olduğunu vehmeden naif özne bakış açısına yönelik bu eleştiri sürecinde Lacan’ın yeri ayrı bir önem taşıyacaktı. Lacan biri bireyle diğeri ise genel bir yapı olarak “Dil”le ilgilenen dilbilim (*linguistique*) ve psikanaliz gibi uzlaşması güç iki disiplini, dilin öznenin yerine iş gördüğü ve onu –en azından bir yanılısama olarak– kurduğu tezi üzerinden birleştirerek, öznenin teorik alandaki eleştirisine yeni bir boyut kazandırdı. Diğer taraftan etnoloji basit toplumların, akrabalık sistemlerinin oluşturduğu yapılar ve değiş-tokuş yoluyla

anlaşılabileceğini göstererek toplumsal aktörleri ön plana çıkaran naif bakış açısını sarsmaktaydı. Kuşkusuz Lévi-Strauss gibi asıl yapısalcılar Heidegger'in etkisinin tamamen dışındaydılar. Ama mesela Merleau-Ponty son döneminde Heidegger'i ve Saussure'ü birlikte okumuştur. (Gauchet onun ilk kitaplarıyla son kitabı olan *Visible et Invisible* arasındaki farkın bunu açıkça ortaya koyduğunu belirtmekte.) Bu Heideggerci çekim Lacan, Derrida ve Foucault'da bütün sonuçlarını vermiştir. Onların yapısalcılığı özümsemeleri Heidegger'in temsil ettiği felsefi temel yani "öznenin kritiği" üzerindedir.

Felsefi dayanağını Heidegger'in düşüncesinde bulan ve bir yöntem olarak yapısalcılıktan ilham alan bu akımın uyandırdığı teorik birleşme umudunun 70'li yılların başında söndüğünü hatırlatan Gauchet, *Kelimeler ve Şeyler*'in yöntemini benimseyen çok sayıdaki çalışmanın pek verimli olmadığını gördüğünü belirtiyor. Derrida'nın izinden gidenlere ilişkin ise, Batı'nın "söz-akıl merkezci"liğinin (*logocentrisme*) felsefi ve edebi metinler üzerinden yapı-bozuma uğratılması yönündeki uğraşların zaten başından itibaren bilinen bir şeyle, yani Batı felsefesinin "söz-akıl merkezci" (*logocentrique*) olduğunun açığa çıkmasıyla sonuçlanmasının yarattığı monotonluk etkisine işaret ediyor. "Bu belki doğrudur," demekte Gauchet, "ama ispatın monotonluğunun, Saint Thomas, Descartes ya da Hegel'in onları biricik yapan yönleriyle anlaşılmasına hiçbir katkısı bulunmamaktadır."

Gauchet en büyük fiyaskonun edebiyat eleştirisi alanında yaşandığı görüşündedir. Felsefedeki özne eleştirisi orada göndergesellik eleştirisine dönüşmektedir: "Metin kendinden söz eder." İlk elde çarpıcı ekti uyandıran bu yaklaşım, beş romana uygulandıktan sonra bu romanların neden birbirinden farklı olduğu sorusunu uyandırmaya başlar. Fransa'da üç yıl bir fırtına gibi esen bu yöndeki çalışmalar tam da bu nedenle "demode" olmuşlardır.

"Herşeye rağmen," demekte Gauchet, "bu döneme son derece borçlu olduğumu hissediyorum ve yönettiğim bütün eleştirilerle birlikte ona sadık kaldığımı düşünüyorum." Çünkü yu-

karıda belirtildiği gibi, insan konusunda dil, bilinçaltı ve tarih alanlarında iş gören birlikli bir düşünceye ulaşmak Gauchet'nin de bu son derece farklı alanlarındaki çalışmalarına yön veren ideal olmayı sürdürmektedir.

Gauchet'nin üç yıl kadar içinde yer aldığı bu teorik ortamdan kopuşu yalnızca teorik nedenlerden olmadı. 68'in eleştirci rüzgârı ardından artık bitti diye bilinen Leninizmin, Fransız Komünist Partisi'nin ve diğer eski sol akımların kaldıkları yerden yeniden etkili olmaya başlamaları onu politika teorisi alanında yeni bir arayışa yöneltti: İçinde sınıf savaşı ve tarih gibi Marksizmin ön plana çıkarttığı verileri de hesaba katan ama Marksist olmayan bir siyaset teorisi arayışı... Aslında bu konuda üzerinde ilerleyeceği yolu Claude Lefort açmıştı. Her ikisine göre de toplumu gerçekten genel bir teori çerçevesinde toplum olarak anlamak ancak Marksizmi çok önemli bir noktada ters çevirerek mümkün olacaktı: "Toplumların bir bütün olarak varoluşlarını belirleyen şey siyasallıktır." Kapitalizm diğer alanları açıklayan temel olgu değildir. Bu siyasallık açısına yerleşme Marx'ın üstyapısal bir olgu, hatta bir yanılısama olarak gördüğü siyaseti ve onun modernlikteki hali olan demokrasiyi başka süreçlere indirgenemez özgünlüğünde anlamayı gerektirir. Demokrasiyi siyasallıkla ilişkilendirip ona toplumsalın diğer düzenlerini belirleme işlevini vermek, doğal olarak, özne sorusuna da farklı bir bakışla yönelmeyi gerektirecektir.

Gauchet'nin delilik, din, Fransız Devrimi, eğitim ve demokrasi gibi farklı alanlardaki çalışmaları bir bütün olarak "öznelliğin tarihi" başlığı altında toparlanabilir. "Öznelliğin tarihi" modernliği tarihsel bir süreç olarak anlamayı, bu ise siyasallığın ne olduğu sorusunu yani siyaset felsefesinin temel sorusunu beraberinde getirir. Siyasallığı anlamadan, insanlığın tarihini, öznelliğin doğuşunu, modernliği anlamak mümkün değildir. Gauchet'nin etnolojiye duyduğu ilginin kaynağı budur ve bu ilgi yapısalcılığın entelektüel olarak hâkim olduğu dönemden bu yana süreklilik gösterir. 20. yüzyılın etnolojik bulguları 19. yüzyılda egemen olan türlü "ilerlemeci" tarih felsefelerinin sarsılmasına yol açmıştı. Bu bulgular Avrupa-merkezci bir

dünya ve tarih tasavvurunu sorgulayarak kolonyalist siyasetlerin eleştirisine teorik temel sağlamıştı. Buna karşılık Gauchet yapısalcılığın etnolojide vaat ettiklerini yerine getiremediğini düşünür. Mesela Lévi-Strauss, mitlerin anlattıklarıyla içerik bakımından ilgilenmeyi bilimsel olarak anlamlı bulmamaktadır. Oysa bu, Gauchet'ye göre, o toplumları özellikle siyaset felsefesi açısından anlamak bakımından çok önemli bir boyutu göz ardı etmek demektir.

Aslında “ilkel toplumlar” dediğimiz bu basit yapıdaki toplumları anlamak, henüz tarihin ve özellikle de modernliğin getireceği farklılaşmalardan doğacak karmaşıklıktan uzak olan bu toplulukları toplum olarak var eden şeyi, yani siyasallığı ve iktidarı bütün çıplaklığıyla görmek açısından çok önemlidir. Böylece bu toplumlarla ilgili 20. yüzyılda elde edilen bilgiler Marksist ekonomi ve determinizmin sorgulanmasına da katkıda bulunacaktır. Gauchet'nin 1975'te *Textures* dergisinde yayımladığı bu konudaki yazısının (*Politique et société: la leçon des sauvages*) bu açıdan Fransız siyaset felsefesinde önemli bir yeri vardır. Etnolog Pierre Clastres'ın Amerika'daki “ilkeller” üzerine çalışmaları özellikle de *Devlete Karşı Toplum*'da yer alan bilgiler, Marx'ın siyaset teorisinin sınırlarını açıkça ortaya koymaktadır. Marx siyaseti modernlik merkezli olarak tanımlamış, dolayısıyla onu devlet ve kurumlarıyla özdeşleştirmiş ve siyasetin toplumdan ayrı bir sektör olarak oluştuğu modernliğe özgü bu durumu siyasallığın kendisi sanmıştır. Oysa Gauchet, Lefort ile birlikte toplumsallık ve siyasallığın birbirinden ayırmayacağını düşünür. “Ilkel” toplumlar doğal durumda yaşayan topluluklar olmayıp, buyurucu ve kural koyucu özellikleriyle iktidarın toplumdan ayrı bir odak olarak oluşmasına karşı olmaya –Gauchet'nin terimiyle söylersek– “karar vermiş” ve bunun için her türlü önlemi almış toplumlardır. Onları yeni bir siyaset kuramı çerçevesinde anlamak siyasallığın modernlikte bürüneceği tarzı anlamak açısından da önemli olacaktır. Aradaki fark Marx'ın sandığı gibi siyasal olanla olmayan arasındaki değil, siyasallığın iki var olma “tarzı” arasındaki farktır. Gauchet bu toplumların var olma tarzını *heteronome* (top-

lumsallığını düzenleyen kuralları kendi dışından alan) olarak nitelendirir. Burada toplumu kuran ataların dışsallığı zamansal bir dışsallık olarak “öte zaman”da yer alma biçimindedir. İktidarın içeride bir bölünmeye yol açmaması, yani yöneten-yönetilen ayrımının oluşmaması için –aslında her siyasal topluluğun kurucu boyutu olan ve kendisi olmaksızın birliğin düşünülemez olduğu– bölünme, önceki zamanlar ve şimdi arasında kurulmuştur. Mitsel bir kökende yer alan ataların koyduğu kurallarla hiçbir değişime uğramadan yaşamayı seçmek yani tarih dışı, “soğuk” bir toplum olmak “ilkel” toplumların mutlak eşitliği sağlamak için “seçtikleri” bir toplumsal siyasal var olma tarzıdır.

Gauchet mitlerde yer alan hikâyelerin ciddiye alınması gereken inanç sistemleri olduğunu, çünkü burada anlatılan kökenle ilgili garip hikâyelerin aslında o toplumların en derin var olma tarzlarını, yani siyasallık tarzlarını ilgilendirdiğini düşünür. Tıpkı Marx’ın bu toplulukları devlet ve aygıtlarını içinde barındırmadığı için siyasallık dışı, doğal topluluklar sanması gibi, etnologlar da, içinde hiçbir tanrıdan söz edilmeyen bu mitleri din olarak görmemişlerdi. Oysa Gauchet’ye göre “dinsellik” bu düşünce sisteminde mitsel kuruluş andır. Tamamen kapanmış, toplumsallığı yöneten kuralları ve tarzı bir defada belirlemiş ve onu kendisine sadık kalmaya ve her türlü değişimin dışında var olmaya adanmış bir kurucu andır bu. Dinlerde doğa üstü olan burada eskilerde değil öte bir zamanda yer alan kurucu atalardır. Bu biçimiyle din daha sonra modernlikte siyasetin göreceği işin bir benzerine, yani toplumu bir arada tutan bağı kurma işlevine sahiptir.

Din ve siyasallık, Gauchet’nin siyaset felsefesinin en önemli tezlerinden biri olan bu iki kavram arasındaki ilişkiyi konu alır: Din siyaset öncesi –yani modern toplumlarda ayrı bir sektör olarak oluşacak olan siyasallık öncesi– bir siyasallık tarzıdır. “İlkel” toplumlarda kurumlaşmamış biçimindeyken bile mitlerde dile getirilen kökene dair hikâyeler, şimdiki zamanda yaşayanları tamamen bağlar, onların bir arada nasıl yaşamaları gerektiğini hiç değişmeyecek bir biçimde belirler ve hepsi-

nin öncesinde/ötesinde yer almakla onları eşit kılar. Tek tanrılı dinler ve geniş anlamında devletler insanlık tarihinde beş bin yıldır vardır. Ama “ilkel” toplumların varlığını hâlâ sürdürülebilmesi, aradaki geçişin bir gelişim sonucu ya da zorunlu bir geçiş olmadığını göstergesidir. Gauchet bu nedenle bu konuda *karar* kavramını kullanır.

Gauchet’in söz konusu yazısının yayımlandığı derginin aynı sayısında Claude Lefort’un “Soljenitsin, Gulag Takımadaları üzerine bir yorum” başlıklı önemli bir makalesi de yer almaktaydı. Bir uçta devlete karşı olmayı seçmiş “ilkel” toplumlar diğer uçta modernlikte yaşanacak olan ve devletin toplumu ezip geçeceği totaliter sistemler... İnsanlığın siyasal tarihinin bu iki ucunu bir arada düşünmek siyasallığı çözmek açısından ufuk açıcıydı. “İlkeller”in bilgeliğinin modernlere bir şeyler öğretebileceği düşüncesi hiç de yersiz görünmüyordu. Zaman olarak birbirinden çok uzak olsalar da, siyasallığın bu iki var olma tarzı aynı zamanda iktidarın örgütlenişinin iki biçimini de temsil etmekteydi.

Gauchet siyasallığın toplumları bir arada tutan şey olduğunu ama bunu bölünme üzerinden sağladığını düşünür. Birlik ve bölünme; bütün toplumları kuran bu iki boyut yalnızca demokratik toplumlarda itiraf edilerek yaşanır. Gauchet, Lefort gibi, demokratik toplumsallığın, ihtilafın (*conflict*) siyasette ortadan kaldırılması yoluyla değil, ancak barışçıl yolla temsil imkânına kavuşması sayesinde oluşacağını altını çizer. Siyaset ihtilafın toplumun sürekliliğini sağlayacak bir tarzda tesis edilmesidir. İhtilafın yokluğu ancak hasımın yokluğu anlamına gelir ki bu da savaşların hedefi olan bir barıştır. Siyasal ihtilaf ortak olanı kurar. Siyasal ihtilafın özel doğası, içinde karşıt bakış açılarının anlam kazanacağı bir aleniyet (kamusallık) alanını tesis eder. Bakış açılarından birinin yok olması bu alanın yok olmasıdır. Totaliter rejimlerin yaptığı işte budur. Demokrasi ise içinde ihtilafın meşruluğunun kabul edildiği rejimin adıdır. Gauchet’in bu görüşlerinin genel olarak demokrasiyi burjuvazi ile özdeşleştiren ve bütün gücünü onun üzerinde düşünmekten çok onu küçümseyip eleştirmeye hasre-

den türden bir sol yaklaşımdan çok farklı olduğu açıktır. Aslında Marx siyasal alanda ihtilafın önemini kabul etmişti. O genel olarak yönetim tarzlarını konu edinen siyaset felsefesi geleneğinden farklı olarak toplumsal alandaki ihtilafa dikkati çekmişti. Geleneksel yaklaşımlar toplumsal hayatı mümkün kılan birliğin sözleşme ya da ortak çıkarın akıl yoluyla kavranılması gibi yollarla sağlandığı görüşündeydiler ve onlara göre ihtilaf aslında siyasetin alt etmesi gereken bir tehditti. Marx ise tarihin hareket ettirici gücü olarak sınıf savaşını toplumsallık anlayışının merkezine yerleştirir. Toplumsal bölünme özellikle kapitalist evrede proletarya ve burjuvazi arasındaki sınıf savaşı biçiminde tam bir görünürlük kazanmış durumdaydı. Ama bu apaçık ve katlanılmaz durum aynı zamanda ihtilafın sonuna da işaret etmekteydi. Gauchet'ye göre Marx, içinde ihtilafı ve dolayısıyla siyasallığı barındırmayan birlikli bir toplum idealiyle eskilerin yanılmasına geri dönmektedir. Komünist sistemler aynı yolu izlemişler ve üretim araçlarının özel mülkiyetinin kaldırılmasıyla sınıfların, bölünmenin sona ereceğini ve *Bir* olan toplumsallığın tesis edileceğini düşünmüşlerdi. Oysa bu sistemler devasa ve mutlak güçte bir *Devlet* aygıtı ve onun etrafında yeni bir yönetici sınıf üzerinden yepyeni bir bölünmüşlüğü ortaya çıkmasına yol açmıştı. Toplumsal ihtilaf yok olmamış sadece şiddet yoluyla bastırılmıştı. Sovyet rejimi toplumsal bölünmeyi yok etme iradesi üzerinden yeni bir toplumsal bölünme yaratmıştı. Siyaset teorisi açısından Marx ve diğerlerinin yanlısı bölünmenin doğasının siyasal olduğunu görememiş olmalarından kaynaklanır: Bir topluma birliğini, birlik verici bir etmen sağlar ve bu etmen toplum üzerinde etkili olmak için onun dışında olmak zorundadır. Komünist rejimde devlet toplumsal ihtilafı yok etmeyi amaçlarken bunun yerine toplumla kendisi arasındaki büyük ihtilafı üretmiştir.

O halde etnoloji ve totaliter rejim analizleri aynı sonucu vermektedir: Bütün toplumlar bölünmüştür ve birlik bölünmüşlük üzerinden kurulur. Toplumsal örgütlenişi belirleyen şey bu bölünmüşlüğe getirilmiş cevaptır. Bunu anlamak aynı zamanda demokrasiyi liberal tarifıyla insan hakları ve hukuka daya-

lı bir rejim olarak tanımlamanın yetersiz olduğu düşüncesini de beraberinde getirecektir. Çünkü Gauchet'in gösterdiği gibi, demokrasi bölünmüşlüğü kabul eden ve bu bilinçle kendini örgütlemiş olan tek siyasallık biçimidir. Gauchet demokratik rejimlerin hakikat konusunda (toplum için iyi olanın ne olduğu konusunda) "agnostik" olduğu görüşüne de katılmaz. Sadece kimse anlamın ve hakikatin sahibi değildir ve o sürekli olarak tartışma ve ihtilaf konusudur. Ayrıca iktidar ile toplum ilişkisi kaçınılmaz olarak bir karşıtlık boyutunu içinde barındırır. Bu ortadan kalkarsa iktidarın toplumla kaynaştığı yanılması ortaya çıkar ve zaten totaliter rejimlerin içine düştüğü yanılısına da budur. İktidar pratik ve işlevsel yönlerinin yanı sıra sembolik bir yöne de sahiptir: O toplumun doğası gereği görünmez olan birliğini görünür kılar. "İlkeller"de radikal bir biçimde dışarıda olan bu "görünmez" olan modernlikte artık içridedir. Onun içeride olması bölünmüşlüğü de içeriye girmesi demektir. Faşizm ve komünizm siyasal modernliğin bölünmüş toplumsallıklarına karşı iki modern "çözüm" denemesi olmuştur. Demokrasi ise devletin toplumdan başkalığını kabul eder. Bütün bunlardan Marcel Gauchet'e göre demokrasinin sorunsuz bir siyasallık biçimi olduğu sonucunu çıkartmak son derece yanlış olacaktır. Tam tersine Gachet'in özellikle son kitaplarında yer alan yazılarının önemli bir bölümü demokrasinin doğası gereği içinde barındırdığı kırılmalık boyutunu ve özellikle de günümüzde içine düştüğü krizi ele almaktadır.

Komünist rejimlerin totaliter niteliğinin anlaşılması bağlamında Marksist teoriyi yeterince yeniden düşünüp tartışmamış çevreler, küreselleşmenin neo-liberal siyasetlerinin dünyayı krize sürüklemesinde aslında Marksist teorinin haklılığının kanıtını gördüler. Bu durumun asıl nedeni liberalizme alternatif, Marksist olmayan bir *sol*'un tarifini yapmakta zorlanmalarıydı. Bu çerçevede günümüzde alternatif çözümün çoğu kez, kalındığı yerden Marksist teoriye geri dönüşte arandığı gözlenmektedir. Gauchet'in çalışmaları işte tam da bu konuda yeni teorik imkânlar sunmak bakımından önemlidir. O bize Marksist olmayan yani siyasallığı ve onun modernlikteki var olma tarzı

olan demokrasiyi anlamayı amaçlayan bir sol siyasal düşünce-
nin tarifinin ipuçlarını sunmaktadır.

Kendisini liberal olmakla suçlayan bazı sol eleştirilere kar-
şı, devlet ve sivil toplum ayrımının oluşturduğu çerçevede dü-
şünen bütün modernlerin aslında liberal olduklarını hatırlatan
Gauchet, bir olgu olarak liberallik ile bir ideoloji olarak libera-
lizmi birbirinden ayırmak gerektiğinin altını çizerek. Liberal olgu
siyasal modernliğin getirdiği bir olgudur ve devlet ve sivil top-
lumun birbirinden ayrılması, insan hakları gibi boyutları içerir.
Liberalizm ise özünde *anti-politik*dir. O bir ideoloji olarak top-
lumsallığın kendi özerk işleyişi ile siyasete ihtiyaç duymaksız-
nın var olabileceğini ve devletin sadece ona müdahale etmeme-
sinin yeterli bir “siyaset” olacağını düşünür. Bu bağlamda Gau-
chet’in önemli tezlerinden biri de Marksizm ve liberalizm ara-
sında kurduğu ilişki üzerinedir. Gauchet, Marx’ın aslında libe-
ralizmi radikalleştirerek siyasetin tümüyle ortadan kalkıp yeri-
ni kendi kendine yeterli bir toplumsallığa terk edeceği bir ev-
reyi tarihin ereği olarak gösterdiğini hatırlatır. Bu arada Gau-
chet sosyal adalete önem vermek bakımından *sol*’da yer aldığı-
nı ifade eder. Ama daha önemlisi onun siyasete önem ve değer
vermek bakımından *sol*’da olduğunun altını çizmesidir. Günü-
müzde demokratik toplumların içinde bulunduğu kriz tam da
bu anlamda bir *siyazetsizlik* krizidir. Bu toplumlar rehavet için-
de insan haklarını tesis etmenin ve ekonomiye büyük yer ver-
menin yeterince *siyasi* olduğunu düşünmektedir. Avrupa Bir-
liği’ne (AB) yönelttiği eleştiriler Gauchet’in bu görüşlerine
açıklık getirebilir: AB büyük bir sivil toplum oluşturmakta, si-
yasetin kuracağı bağı ekonomi ile kurmaya çalışmaktadır. Bir-
lik için insan haklarına dayanan bir hukuk ve ekonomik iliş-
kilerin oluşturacağı bir düzenin yeterli olacağı kanaatine sa-
hip görünmekte ve yeni bir siyasal çerçeve geliştirememekte-
dir. Buna paralel olarak siyasal birlikler olan uluslar egemen-
liklerinin bir kısmından vazgeçmekte ve böylece bütünleşme
yoluna girmektedir. Oysa bu bir demokrasi eksikliğine yol aç-
maktadır. Çünkü yurttaşların siyasal olarak katılabilecekleri
ulusal nitelikteki çerçeveler önemsizleşmekte ama buna karşı-

lık AB onlara uluslararası etkili olabilecekleri yeni alanlar önermemektedir. Bu sonuç olarak siyasetten uzaklaşmak ve Avrupa'yı dev bir sivil toplumu oluşturan bireyler yığına dönüştürmek demektir.

Gauchet'nin AB'ye yönelttiği bu eleştiriler genel olarak ulus-devletler için de geçerlidir. Demokrasiler yerleştikçe kendi varoluşlarını mümkün kılan siyaseti unutmakta ve toplumların ekonominin oluşturacağı bağlar ve bireylerin sahip olacağı haklarla varlığını sürdürebileceği yanılısamasına kapılmaktadır. Bu aslında aynı zamanda modernliğin beraberinde getirdiği bireysellik mantığının da bir sonucudur. Demokrasinin içinde bulunduğu kriz genel olarak ifade edildiği gibi yurttaşların seçimlere katılmaması, demokratik kurumlara duydukları güvenin azalması gibi olgulardan hareketle tam olarak anlaşılabilir. Gauchet demokrasilerin yurttaşlarının derin rahatsızlık duygusu içinde olduklarını söyler. Bu rahatsızlığın temelinde büyük bir gücünü yitirme, etkisizleşme duygusu yer almaktadır. Gauchet bunu şöyle ifade eder: “Biz giderek daha çok bireysel olarak özgür hale gelmekteyiz ama aynı zamanda bu özgürlüğümüz ortak kaderimizi biçimlendirmekte giderek daha az öneme sahip olmaktadır. Yani bir kolektif olarak giderek daha az iktidara sahibiz... İşte bu bakımdan demokrasi anlamını kaybetmektedir çünkü onun anlamı özgürlüğün herkesin iktidarına dönüşmesindedir.” O halde Gauchet'ye göre demokrasilerin içinde bulunduğu paradoks iktidarı olmayan bir özgürlük olarak tarif edilebilir. Demokrasi kavramı temelde insan otonomisinin siyasal olarak biçimlenişidir. Günümüzün demokrasilerinde siyaset bir tür yönetişime (*gouvernance*) dönüşmüş durumdadır. Bu mümkün olduğunca az siyaset ve mümkünse sıfır siyaset demektir. Bunun altında toplumların kendi başlarına kendiliğinden, mümkün olduğunca az siyaset ile –bir “dünya pazarı” içinde– varlıklarını sürdürebilecekleri yanılısaması yatmaktadır.

Demokrasilerde insan hakları yani hukuk ve siyaset arasındaki ilişki konusunda Gauchet'nin ileri sürdüğü görüşler daha 1980 yılında *Le Débat* dergisinde “İnsan hakları bir politika de-

ğildir” başlıklı yazısında ilk ifadesini bulmuştu. Bu yazı bir bakıma, Claude Lefort’un aynı yıl *Libre*’de yayımladığı “İnsan hakları ve politika” başlıklı yazısına bir cevap niteliğindedir. Lefort yazısında Marx’ın özellikle *Yahudi Sorunu*’nda insan hakları konusunda geliştirdiği analizi eleştiriyor, bu hakların Marx’ın ileri sürdüğü gibi burjuva toplumunun birer monad olan egoist bireylerinin hakları olarak anlaşılması gerektiğini söylüyordu. Başta ifade özgürlüğü olmak üzere bu haklar toplumsal nitelikteki haklardı. Lefort bu nedenle o dönemde “sosyalist ülkeler”de pek çok muhalif hareketin insan hakları adına yapılmakta olduğuna işaret ediyordu. Buna karşılık Gauchet söz konusu yazısında o dönemde giderek yaygınlık kazanan insan haklarına dayalı muhalif hareketlerin siyasetin yerine geçmeyeceği tezini ileri sürmekteydi. Gauchet’nin bu tezi önceden de belirttiğimiz gibi, onun günümüzde demokrasilerin içine düşmüş olduğu krizle ve AB’nin sorunlarıyla ilgili analizlerinde de geçerli olmaya devam etmektedir.

Gauchet’nin çalışmaları birbirinden farklı eksenler üzerinde yer alır. Onun bibliyografisine kısaca göz atmak bu çalışmaların temsil ettiği büyük çeşitliliğin farkına varmak için yeterlidir. 1980’de yayınlanan Gladys Swain ile birlikte yazdıkları *La Pratique de l’esprit humain* başlıklı kitabı psikiyatrik hastaneler ve “deliliğin” tedavisi konusunu ele almakta ve bir bakıma Foucault’nun bu konudaki tezlerini sorgulamaktaydı. 1992’de psikiyatri alanına ilişkin ikinci bir kitap (*l’Inconscient cérébral*) daha yayınlayacaktır. Ama onun çalışmaları içinde en büyük etkiyi uyandırmış olanı din konusunu ele aldığı 1985’te yayınlanan *Désenchantement du monde*’dur. Gauchet daha sonra başka bir alanda, Fransız Devrimi tarihi üzerine 1989 ve 1995 yıllarında iki kitap yayınlayacaktır. Farklı başlıklar altındaki yazılarının toplandığı başka kitaplarının bulunduğu da belirtelim. Yakın dönemde yayınlanan, demokrasi tarihini konu alan ve üç ciltten oluşan *L’Avènement de la démocratie* adlı eserini de bunlara eklemek gerekir. Belki de en az bu yayınlar kadar önemli olan Gauchet’nin “dergi adamı” yönüdür. *Textures* ve *Libre* gibi siyasal düşünce alanında kamusal söz oluşturmak ba-

kimından büyük önem taşımış dergiler içinde yer almıştır. Gauchet bugün akademik görevlerinin yanı sıra yine çok önemli bir dergi olan *Débat*'nin genel yayın yönetmenliğini sürdürmektedir.

Çalışması bu boyutlarıyla bir bütün olarak ele alındığında Gauchet'nin 68'in entelektüel mirasının en önemli temsilcilerinden biri olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

TÜLİN BUMİN

NOT: Zeynep Savaşçın, Fransız düşünür ve tarihçi Marcel Gauchet'nin *La Condition Potitique* (Politik Durum) ve *La Démocratique Contre elle-même* (Kendine Rağmen Demokrasi) aralı iki kitabından, iki meseleye vurgu yapan sekiz makale seçti: ilk bölümdeki makaleler modernitenin, siyaset, hukuk ve tarih boyutları arasındaki ilişki üzerinden gelişimini inceliyor. İkinci bölümdekiler ise, din ve siyasallık arasındaki ilişkiyi ele alıyor. Savaşçın seçtiği bu sekiz makaleyi, Marcel Gauchet'yle bu derleme için özel olarak yaptığı söyleşiyle zenginleştirdi.

SİYASET* FELSEFESİNİN GÖREVLERİ¹

Bu makalede ele alacağım soru, insanın kendisine öylesine sorduğu sorulardan değil. Böyle bir soru ya size yöneltilmiştir ya da üzerine düşünmezsiniz bile. Benim durumumda da böyle oldu. Bu soru bana, Collège de philosophie'nin bir etkinliği sırasında, güncel felsefi manzaranın değerlendirildiği bir toplantı sırasında soruldu. Davetlerine zevkle katıldım, çünkü bu davet beni kendi patikamdan çıkmaya ve karmaşık bir meseleyi ele almaya zorluyordu. Önerceğim tablo reddedilse bile, en azından elimizde kendisine göre yönümüzü belirleyebileceğimiz bütünlüklü bir plan olacak. Böyle bir aracın yararlılığını ispatlamaya gerek yok, ayrıca bu konuyla ilgili çok fazla öneri de yok.

(*) Fransızcada “*la politique*” ve “*le politique*” arasında yapılan ayrımı, ilki için “siyaset”, ikincisi için “siyasallık” kavramlarını kullanarak karşılamaya çalıştık. Metnin içerisinde de açıklandığı gibi siyasallık (*le politique*), tarih boyunca kurulmuş tüm toplumları kapsayacak şekilde, toplumsal bir aradalığın, toplumsal örgütlenmenin siyasi özünü ifade ederken, siyaset (*la politique*), modernite ile birlikte ortaya çıkan demokratik toplumlara özgü siyasi yapıyı dile getirir. Bu yapı içinde siyaset, diğer etkinliklerden ayrılmış bir alan olarak bulunur ve toplumun tüm üyelerine açık bir mekanizma olarak işler – ç.n.

1 Bu makale, Collège de philosophie'nin 1998 yılındaki bir etkinliğinde sunulan konferans metninin geliştirilmiş halidir. Bu metnin yayımlanmış ilk versiyonu için bkz. *Revue du Maus*, no: 19, 2002.

Siyaset felsefesi alanında olup bitenleri, bu konuya yaklaşımın gerektireceği gibi tarafsız ve anlaşılır bir şekilde ifade etmeye çalışacağım. Aynı zamanda, yapılması gerektiğini düşündüğüm şey üzerine daha kişisel bir bakış ileri süreceğim. İçinde bulunduğumuz durum dikkate alındığında, siyaset felsefesinin özel olarak peşinden gitmesi gerektiğini düşündüğüm amacı, onun diğer meşru amaçlarına göre konumlandırarak savunacağım.

Neden siyaset felsefesi? Siyaset felsefesinin, son yirmi ya da otuz yıl içinde yavaş yavaş artan bir biçimde güncellik kazandığı genel olarak kabul ediliyor. Böyle bir güncelliğin anlamı ne olabilir? Siyaset insanlık durumunun süreklilik gösteren bir yönüdür. Bu anlamda siyaset felsefesi, felsefe varolduğundan beri var. En azından filozofların siyaset üzerine sözleri var. Bu açıdan bakıldığında, siyaset felsefesinin öteden beri varolduğunu söylemek gerekiyor. Bu, onun belli anlarda her zaman olduğundan daha fazla göz önüne çıkmasını, bir aciliyet ve merkezî bir konum kazanmasını, kolektif sorgulamalarla daha belirgin bir şekilde örtüşmesini ya da uyum içine girmesini engellemiyor. Aslında, tam da böyle bir dönem içinde bulunduğumuzu düşünmek için iyi nedenlerimiz var.

Bu durumun bir “moda” olabileceği yönündeki basit klişeyi hemen saf dışı bırakalım. Söz konusu güncelliğin süresi, bir bütünlük arz etmeyişi ve popülerliğinin çok makul bir düzeyde kalışı, onun bir moda olduğuna ilişkin bayağı söylentiye kesin olarak susturmak için yeterlidir. Daha ilginç olan gerçek, toplumlarımızın 1970’li yılların ekonomik krizinden bu yana yaşadığı gelişmeyle ilişkilendirilmesi gereken, büyük çaplı bir entelektüel yön değişimiyle karşı karşıya olduğumuzdur. Bu yön değişimi, o zamandan beri gözlemlenebilir olan toplumsal değişim ve ideolojik dönüşümlerle doğrudan ilişkilidir. Bu konuda özellikle üç noktanın akılda tutulması gerekir.

Her şeyden önce, siyaset felsefesinin güncelliği ile devrim fikrinin yok oluşu, Marksizmin sorgulanışı ve anti-totalitarizmin siyasi yükselişi arasında apaçık bir bağ vardır. Öyle sanıyorum ki bu tespite kimse karşı çıkmayacaktır. Buna rağmen,

asıl üzerinde durulması gereken şey bu ideolojik yön değişiminin temel sonuçlarıdır. Bu yön değişimi, hepimizi totaliter rejimlerle ortaya çıkan soru üzerinde düşünmeye zorlar: Marksizm kendi adına kurulmuş olan şeyin hesabını verememektedir. Tarihsel materyalizmin vesayetinde oluşturulmuş ve onun öncüllerini yalanlamak gibi ilginç bir özelliği olan siyasi formu nasıl anlamalıyız? Buna karşılık, eğer demokrasi kapitalist ekonomi ve burjuva toplumunun güç ilişkilerinden ibaret değilse, demokrasiyi siyasi bir olgu olarak nasıl düşünmeliyiz? Bunlar iyi bilinen ama nadiren üzerinde durulan sorular oldukları için, onları hatırlatma hakkımı kullanıyorum. Eğer Marksizmden kesin olarak ve radikal bir biçimde kurtulmamız gerekiyorsa yerine ne koyacağız? Siyaset felsefesinin şu anki durumu öncelikle bu kaygının bir sonucudur.

Ardından belirtmek gerekir ki siyaset felsefesinin söz konusu güncelliği, toplumlarımızın son otuz yıldır yaşadığı dönüşümün dikkat çekici bir yönüyle birlikte ele alınmalıdır: Hukukun yükseliş. Bu yükseliş, tek düşünülmesi gereken şeyin insan hakları olduğunun öne sürülmesi anlamında ideolojik bir yükseliştir. Pratik bir yükseliş olarak hukuki düzenlemeye giderek daha geniş bir rol ayrılması anlamına gelir. Siyasi bir yükseliş olarak ise, anayasa mahkemelerinin ele geçirdiği üstünlükle sınırlı kalmayıp, daha da geniş bir biçimde siyasi süreçler karşısında hukuki denetime ve hakemliğe tanınan yetkiye tekabül eder. Hukukun bu yükseliş. Siyaset felsefesinin güncelliği, sosyal bilimlerin yaşadığı krize, toplum kavramının, onun açıklayıcı güçlerinin ve kamusal eyleme rehberlik etme kabiliyetinin yaşadığı krize entelektüel anlamda çok şey borçludur. Bu kriz, sosyal bilimlerin nesnelci yaklaşımının geçersiz ilan ettiği normatif bakış açısının yeniden canlanması sonucunu doğuruyor. Talimatlarla işleyen bir meşruiyet fikrinin bakış açısı olarak ahlakî bakış açısının yeniden doğuşuna tanık oluyoruz. Şeylerin aklen ve hukuken ne olması gerektiği sorgulamasına geri dönüyoruz.

Tarih, hukuk, siyaset

Aslında Şu üç Şeyden bahsedeyeceğim: Tarihten, hukuktan ve esas anlamıyla siyasetten – ya da daha geliŐmiŐ ve açık terimlerle ifade edersek: Önce gündelik anlamında tarihle iliŐkisinde siyaset felsefesi tarihinden, daha sonra siyasi hukuk felsefesinden ve son olarak felsefenin siyasi olana uygulanıŐından bahsedeyeceğim.

İlk olarak, kurumsallaŐarak kazandığı hızla her durumda kendini var eden siyasi düŐünce tarihinin, hangi koŐullarda ve hangi sorulardan hareketle gerček anlamını ve önemini elde edebileceğini inceleyeceğim.

İkinci olarak, yakın dönemde siyasi hukukun yeniden canlanıŐına tekabül eden merkezî fenomenin anlamını ağıklamaya çalışacağım. Çünkü siyaset felsefesi adı altında tanımlanan Şeyi, kabaca bu siyasi hukuk teorisi oluŐurmaktadır. Neden buğn siyasi düzenin hukuki olarak temellendirilmesi sorunu yeniden canlanmaktadır? Bunun anlamı nedir? Bu temellendirci tutumun katkıları nelerdir? Ondan ne beklenebilir? Sınırları neler olabilir?

nc ve son olarak, felsefi üretim içinde en az temsil edilmiŐ olan, alanın en az ilgi gören dalı olmasına rağmen, hem yurttaŐlık açısından en gerekli ve hem de felsefi olarak en doğurgan olduğunu düşündüğüm *siyasallığın felsefesini* savunaım.

Modernliğin soykütüğü

Saydığımız bu  baŐlıđın, daha ilk bakıŐta saptayabileceğimiz siyasi alanda modernliğe özgü  büyük yeniliğe denk düŐtüđünü hemen farketmemek imknsız. Bu  büyük yeniliği,  isme, Machiavel, Hobbes ve Hegel'e –kurucu ve dolayısıyla simgesel değerdeki  isme– bağlamak mümkündür ve kolaylık sağlar. Aslında modernlik, 16. yüzyılda siyasi olana iliŐkin gerčeki bir bakıŐın ortaya çıkmasıyla baŐlar; siyasi gerčeklik üzerine yeni ve yeni siyasi gerčekliđe uygun bir bakıŐın or-

taya çıkışında kendini gösterir. Modernlik daha sonra, 17. yüzyılda, siyasi düzenin hukuken temellendirilmesinde yeni bir yöntemin benimsendiği bir süreçten geçer. Bu, kendisi de özü bakımından yenilenmiş bir hukuk anlayışı temelinde gerçekleşir. Son olarak modernlik, 19. yüzyıl başlarında tarihsel bakış açısının belirlişine tekabül eder. Bu bakış açısı, siyasallığın statüsünü ve aklını tamamen değiştirir – bunu, öncelikle siyasallığı tarih içinde ve tarihle çözülecek bir problem haline getirerek, sonra da onu temsil ettiği yanılısama bakımından radikal bir eleştiriyeye tâbi tutarak çift yönlü bir biçimde yapar.

Bu hatırlatmaya başvurmamdaki amaç, ele aldığım ilk konuyu sıradanlığından olabildiğince kurtarmak, onu, fazlasıyla öngörülür olandan ve kısır bir akademizm duygusu uyandırabilecek olan şeyden ayırmaktır. Yine de bu saydıklarımın büsbütün vazgeçemeyiz: Siyaset felsefesinin ilk amacı kendi tarihini yapmaktır. “Şüpheni mi vardı?” diyenleri duyabiliyorum. Hatta bu gereğinden fazla bilinen bir şeydir. Özellikle de felsefe ile felsefe tarihini birbirine karıştırmaya meyilli, siyaset felsefesini daha kısa süre önce ele almış ve hemen ardından içini boşaltıp onu mumyalamış; onu yazarlar ve eserlerin –üstelik meşru külliyat olarak itinayla sınırlandırılmış, tartışmalı ölçütlere dayalı bir yazarlar ve eserler külliyatının– incelenmesine indirgeme telaşına düşmüş bir Fransız üniveritesinde.

İşte bu kaçınılmaz eğilim karşısında, bu tarihle ilgilenmemizin nedenlerini, onun ortaya çıkardığı canlı soruları ve bu tarihle bağlantılı meseleleri hatırlamak faydalıdır. Üstelik belki de bu alanda yapılması gereken şey bir başka alanda olduğundan daha kolaydır. Nihayetinde siyasi düşünce tarihinin kendi varoluş nedenini unutmaya tehlikesine, genel felsefe tarihine oranla, daha az açık olduğunu düşünebiliriz. Şüphesiz neden siyaset felsefesi tarihi yaptığımızı ve ona neden ihtiyaç duyduğumuzu unutmak daha zordur. O, rutin bir şekilde kendi kendinin amacı haline gelerek kemikleşme riskine daha az açık olduğu izlenimini vermektedir.

Bununla birlikte, canlı düşünceyi antika meraklısı bir hafızanın içinde boğan bu akıl dışı tersine evrim için ah vah etmek

yeterli değil. Onu zorlayan nedenleri anlamak gerekir, ki bunlar güçlü nedenlerdir. Bu ters yönde evrim, bizim entelektüel durumumuzun bizden öncekilere kıyasla sahip olduğu en özgül şeyin bedelidir. Biz artık, kendi kendimize, kimliğimize, durumumuzun hakikatine ulaşmayı, ancak kendisinden çıktığımız ve kendisinden uzaklaştığımız bir geçmişten dolanarak başarabiliriz. Bu, nereye varacağını bilemediğimiz ve bize oyunlar oynamayı sürdüren yepyeni bir durum. Bu durumu anlatmak için uygun olduğunu düşündüğüm bir örneği ele alacağım. Sözünü ettiğim, günümüz siyaset felsefesinin en etkili entelektüel akımlarından biri olan, Leo Strauss'a dayanan akımın oluşturduğu örnektir. Bu akımın temsilcileri, Eskilerin sırrına ermeyi başarmış oldukları hakikate, yani siyasette yeniden doğanın hakikatine ulaşmamız için bizi modern tarih yanılmasından kurtulmaya teşvik ederler. Fakat hayran olunacak bir çelişkiyle, doğanın sürgün edilmesinin tarihsel olarak hangi yollardan gerçekleştiğini çok detaylı bir biçimde bize anlatmak için bir o kadar vakit harcarlar. Tarihi yadsırlar ama yaptıkları tek şey yine tarihtir. Kabul etmekte ne denli zorlanırlarsa zorlanırlar ve ne derlerse desinler, onlar bu anlamda kesin olarak moderndirler. Öyleyse, mümkün olduğunca öyle olduğumuzu bilerek modern olmalı ve tutarlı bir biçimde modern olmaya çabalamalıyız. Düşüncemizi bir dönüşüme zorlayan ve bizi bizden öncekilerden keskince ayıran bu yeni veriyi bilinçli olarak üstlenmeyi öğrenmemiz gerekiyor. Onun gerektirdikleri ve tutakları üzerine yeterince düşünmüş olmadığımız için, bu yeni verinin marazi ifadelerine maruz kalıyoruz. Onun olanaklarını ve zorluklarını doğru bir şekilde değerlendirmedığımız için, aşırı bir hatırlama ve tepkili bir bellek yitimi arasında yalpalıyoruz. Bir yandan, şimdiki ezen, geçmişe yönelik bir meraka kendimizi kaptırıyoruz, ne var ki diğer yandan, geçmişin ağırlığı ortaya çıktıkça, müze, kütüphane ve arşivler gelişip yaygınlaştıkça, onlarsız yaşama ve onlar yokmuş gibi yapma eğilimimiz artıyor. Daha önce geçmişini asla bu kadar takıntı haline getirmemiştik; asla, sanki geçmişimiz yokmuş gibi, bu derece şimdiki zaman içinde yaşamamıştık. Bazı alanlarda geçmiş,

şimdiyi onun yerini almakla tehdit ederken, diğer alanlarda daha çok geçmişsiz bir şimdi içinde yaşamak şeklinde bir tehdit ortaya çıkıyor. Bu iki tehlike birlikte bir sistem oluşturuyor.

Siyaset felsefesi tarihi söz konusu olduğunda, belki de bu çifte lanetten kurtulmak için başka alanlarda olduğundan daha fazla şansa sahibiz. Çünkü bu alanda, eskiyi takıntı haline getiren düşünce karşısında, şimdiki zaman için duyulan kaygı başka alanlardakinden daha güçlü ve savunulması daha kolay bir şey. Çünkü bu alanda, şimdiye hapsolmek yerine soykütüğü-müzle ilgilenmemizin anlamı başka alanlarda olduğundan daha belirgin: Siyaset felsefesi tarihi yaparken bakışımızı geçmişteki düşünceye doğru çevirmemizin nedeni, başlangıç noktalarımıza yönelik kaçınılmaz arayıştır.

Bizim içinde yaşadığımız rejimlerin özelliği, onların dayandıkları meşruiyetin ne geleneksel, ne doğal ne de aşkınsal oluşudur. Yasalarımızı bize dayatan ne atalarımız, ne şeylerin kozmik düzeni, ne de tanrılardır. Fazla değil, sadece iki yüzyıldır –yazı ile belgelenmiş beş bin yılı temel alırsak, bu süreye oranla iki yüzyıl çok kısa bir zamandır– rejimlerimiz sadece yazılı anayasalarla sabitlenmiş olmakla kalmıyor, daha da önemlisi hukuk ilkelerinden yararlanmak, insan iradesini siyasi bağın çarkı haline getiren hukuki normlara dayanmak gibi eşi benzeri görülmemiş bir özellik sergiliyorlar.

Bu tarihsel durumun diğer bir özgülüğü de bizi kitabî bir kökene gönderiyor oluşudur – yeri gelmişken söyleyelim, Eskiler’le aramızdaki büyük fark da budur. Siyasi düşünce, fiili tarihi önceden sezerek onun önüne geçmiştir. Söz konusu devrimi, meşrulaştırmak anlamında hazırlamıştır. Sonuç olarak kendini somut tarih kılmak üzere kitapların dışına çıkmış olan, bireylerin hakları ve bu öznel haklardan kaynaklanması gereken adil siyasi düzenle ilgili sorunsalın, Grotius’dan Rousseau’ya giden bir buçuk yüzyıllık bir süreye yayıldığını görürüz. Teorisyenler tarafından tasarlanan bu temellendirme, yani siyasi topluluğun hukuken yeniden temellendirilmesi, 13. yüzyıl sonundaki insan hakları devrimlerinden itibaren, toplumlarımızın gelenekleri ve verileri arasında yerini alır. Bu hayata geçişin ta-

mamen gerçekleşmesi için iki yüzyıl gerekti, ama işte o noktaya ulaştık. Bu durum, bizim şimdimizin ayırt edici mührüdür.

Bu söylediklerimizin doğal bir sonucu olarak önümüzde üç kademeli bir tartışma alanı açılıyor.

1. Bu temellendirme girişimleri ve düşünceleri, eski düzenden kopuşu sağlama yükümlülükleriyle birlikte nasıl doğmuştur? Onları modern siyasi çağın getirdiği yeni siyasi gerçeklerden ayırarak düşünmenin zor olduğu daha ilk bakışta görülüyor. Bu yeni siyasi gerçekler şunlardır: Öncelikle Machiavel'de olduğu gibi, Luther Reformu'ndan itibaren ya da ona paralel olarak din ve siyaset arasında doğan yeni bir ilişki; daha sonra egemen devletlerin içeride ve dışarıda sahip oldukları yeni bir istikrar. Bu istikrar, içeride, din savaşlarının yarattığı tehditlere cevap olarak biçimlenir; dışarıda ise, askeri devrimin ve güçler dengesi siyasetinin meydan okumalarına cevap olarak kendini ortaya koyar.

2. 18. yüzyıl sonunda, Amerikan ve Fransız Devrimleri tarafından ilkeleri gündeme taşınan bu temellendirme düşünceleri, bu devrimlerin açtığı yolda nasıl hayata geçirilebilmiştir? 19. yüzyılda ve o zamandan bugüne gelene kadar hangi yollardan gerçekliğe dahil olmuştur bu düşünceler? Aslında bu durum son derece çelişkili koşullarda gerçekleşmiştir. Çünkü bu düşünceler tarih sayesinde gerçekliğe dahil olmuşlardır ve başlangıçta tarih bu temellendirme düşüncelerinin akılcı kılma tutkusunu yalanlıyormuş, hatta kesin olarak yıkıyormuş gibi görünür. 19. yüzyıl başından itibaren kendisini kabul ettiren tarih bilincinin ortaya koyduğu tarih anlayışı, ilk bakışta, hukuku ya da en azından onun temellendirme tutkusunu geçersiz kıldığı izlenimini verir. Çünkü eğer tarih varsa, hukuk tarihin bir yaratısı olduğundan, hukuken temellendirme mümkün değildir. Şimdi ise, iki yüzyıl sonunda kendimizi bu sorunsalın ilginç bir şekilde ters yüz oluşu karşısında buluyoruz: Bu kez tarihin yanılması ifşa etme noktasına varan, tarih tarafından temellendirici özelliği içinde cisimleştirilmiş olan hukuktur. Fakat insan haklarının bu şekilde somutlaşması nelerin bozulması pahasına gerçekleşmiştir? Ne dereceye kadar etkili bir hal almıştır?